



نارنج فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية

الجزء الأول — في الشمال الأفريقي

نألف

الدكتور نجيب هويدى

دكتوراه الدولة في الفلسفة من جامعة باريس
والأستاذ المساعد بكلية دار العلوم — جامعة القاهرة



ملزمة الطبع والنشر
مكتبة النخبة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلى باشا بالقاهرة

١٩٦٥

« من أتى أفريقية لى خيراً وخيراً »
حديث شريف

دار النشر والكتاب العربي للطباعة
لصاحبها، محمد عبد المازق
١٩ كنيسة الأدمن من الميكن
٩٠٦٦٨٢ ٥

مقدمة

هذا كتاب في علم مقالات الفرق الإسلامية . وهو علم أدنى إلى أن يكون فرعاً لتاريخ فلسفة الإسلام أو علم الفلسفة القرآنية من أن يكون أحد فروع تاريخ الفلسفة الإسلامية . وذلك لأن مصدره هو القرآن الكريم وليس مصدره التراث اليوناني .

فالفلسفة الإسلامية التي زهت بأسماء الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأمثالهم تمثل تلك الحركة المتأخرة نسبياً التي استطاعت فيها الحضارة الإسلامية أن تتمثل التراث اليوناني وتستوعبه وتغنيه بإضافات كثيرة ، وتقاوم عديداً من عناصره في الآن نفسه . وهي بهذا تختلف عن فلسفة الإسلام التي ازدهرت بالعلوم الفقهية والكلامية وعلم الأصول : أصول الفقه وأصول الدين ، والتي كانت لحمتها وسداتها القرآن وفلسفته وتفسيره . وعلم مقالات الفرق الإسلامية الذي تدور حوله موضوعات هذا الكتاب أقرب في روحه إلى فلسفة الإسلام هذه من تلك الفلسفة الإسلامية .

والكتاب دراسة لتاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية . وقد رتبته على أن يكون في ثلاثة أجزاء . جعلت الجزء الأول منها ، وهو الجزء الذي أتقدم به اليوم إلى القارئ العربي ، خاصاً بفلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي . يليه بعون الله وتوفيقه الجزء الثاني الذي سيكون بحثاً في فلسفة الإسلام في مصر ، باعتبارها جزءاً من القارة الإفريقية . ثم الجزء الثالث الذي سيعالج فلسفة الإسلام في غرب القارة الإفريقية وشرقها .

وهذه الدراسة تقتحم ميداناً لا أحسب أن أحداً من مؤرخي فلسفة الإسلام أولاه الاهتمام اللائق به . فقد جرى مؤرخو الفلسفة الإسلامية

على تقسيمها إلى قسمين : الفلسفة الإسلامية في المشرق ، الفلسفة الإسلامية في المغرب . والفلسفة الإسلامية في المشرق تضم — كما نعلم — مذاهب المتكلمين والفلاسفة التي ظهرت في شبه الجزيرة والعراق والشام واليمن وخراسان وطبرستان وجرجان . أما صدق هذه المدارس الكلامية في مصر ، وهي جزء من هذا المشرق الإسلامي ، وتطور فلسفة الإسلام وبخاصة في عصورها المتأخرة على أرضها الطيبة ، فلم يهتم بتتبعه أحد من مؤرخي الفلسفة الإسلامية . كأن من الطبيعي أن يحتدم النقاش بين المسلمين في سائر الأقطار الإسلامية حول المسائل الكلامية ، في المعقول والمنقول ، ولا يكون لهذا كله صدق في مصر التي أصبحت منذ الفتح قاعدة هامة للحضارة الإسلامية . والأمر شديد بهذا في حديث مؤرخي الفلسفة الإسلامية عن المغرب الإسلامي . فأول ما يلاحظ على حديث هؤلاء المؤرخين عن المغرب الإسلامي أنهم كانوا يتحدثون عنه ويقصدون به الأندلس أو أسبانيا الإسلامية . أما أقطار المغرب الكبير التي تكون دول الشمال الأفريقي فلم تستأهل من مؤرخي الفلسفة الإسلامية البحث الدقيق ، كأن من الأمور الطبيعية أن تشرق شمس الإسلام على هذه الأقطار وتظل مع هذا بمنأى عن الجدل في المسائل العقائدية والكلامية التي شغلت الفرق الإسلامية في المشرق . وثاني ما نلاحظه على حديث هؤلاء المؤرخين عن فلسفة الإسلام في المغرب أنها تعنى عندهم مذاهب فلاسفة مثل ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون وأضرابهم لا غير . أما المسائل الكلامية والعقائدية التي شغلت شعوب هذا المغرب الإسلامي ، واهتمت بها قاعدة شعبية أكثر اتساعاً من دائرة المتخصصين الذين شغلوا أنفسهم بالمشكلات الفلسفية الخاصة ، فلم تحظ من هؤلاء مؤرخين بالاهتمام اللائق .

ولا أدل على هذا من أن مؤرخا في الفلسفة الاسلامية له مكانة مرموقة كتلك التي يحتلها « دى بور » يقول في معرض حديثه عن الفلسفة في المغرب ما يلي : « يتكون العالم الاسلامي في المغرب من شمال غرب أفريقيه ومن أسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوى ، وأما صقلية فهي تنحو نحو أسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاموها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن أسبانيا الاسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا ، (تاريخ الفلسفة في الاسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده — الطبعة الرابعة — ص ٢٦١) .

وهذا البحث في فلسفة الاسلام في القارة الافريقية الذى نقدم اليوم الجزء الأول منه محاولة لسد هذا النقص ، وتفتيش عن أبعاد جديدة لفلسفة الاسلام ، نأمل أن تمتد فيها وتثرى بدلا من أن تظل تدور في الدائرة المألوفة لها .

أما الثغرات التي لا بد أن سيكتشفها القارىء في البحث فقد يشفع لى فيها عنده جدة الموضوع واتساع ميدانه ، لكننى أدعو هنا المتخصصين فى الدراسات الفلسفية الاسلامية إلى أن يوجهوا جانباً من جهودهم إلى متابعة العمل فى هذا الحقل نفسه ، لتنضم أعمالهم المقبلة إلى عملى المتواضع هذا ، وتعاون جميعاً فى أن يقترب إنتاجنا الجماعى من الكمال . بحيث يكون لدينا فى القريب كتب كثيرة ليس فقط فى تاريخ فلسفة الاسلام فى القارة الافريقية ، بل فى آسيا أيضاً ، فيزدهر بهذا علم مقالات الفرق الاسلامية ، ويكتب من جديد كتابة تلقى الأضواء فيها على الأبعاد والأشكال الجديدة لهذه الفرق ، وتعاد صباغته على نحو يبدو لنا فيها فى صورة جديدة تطور تلك الصورة القديمة التى يوشك أن يتجمد فيها منذ أن تركها لنا أسلافنا حملة المشاعل .

هذا وأرد أن أشير هنا إلى أن التفكير في هذه الدراسة كان قد راودني منذ سنوات ، عندما عينت عام ١٩٦١ مستشاراً ثقافياً للجمهورية العربية في إحدى جمهوريات غرب أفريقيا ، وهي جمهورية غينيا . وكان من الطبيعي أن أبحث في كوناكري عاصمة هذه الجمهورية عن مصادر انتشار الاسلام في غرب أفريقيا وعن الفرق الاسلامية التي ظهرت في هذا الجزء من القارة . لكن ما أن تقدم في البحث حتى اتضح لي أن ما بدأت به أخرى . أن يكون خاتمة لبحث شامل عن تاريخ فلسفة الاسلام في القارة الأفريقية . وأن عليّ أن أبدأ البحث قبل هذا في تاريخ فلسفة الاسلام في الشمال الأفريقي ثم في مصر . وهكذا برزت فكرة الكتاب في أجزائه الثلاثة .

أما هذا الجزء من الكتاب الذي أوقفته على دراسة تاريخ فلسفة الاسلام في الشمال الأفريقي فقد قسمته قسمين كبيرين : عالجت في القسم الأول الخوارج والشيعة في الشمال الأفريقي ، وفي القسم الثاني تاريخ فلسفة الاسلام السني في الشمال الأفريقي . وجعلت كل قسم في عدة فصول ، وقسمت كل فصل إلى عدة مقالات .

وسيلبس القارئ أن معالجة الكتاب لاتجاهات فلسفة الاسلام في الشمال الأفريقي — وهذا هو هدفه الرئيسي — قد تضمنت في الآن نفسه معالجة عرضية للناحية التاريخية البحتة في هذا الجزء من العالم الاسلامي . ويبدو أنه لا مفر من هذا أمام مورخ الفلسفة ، إذ أن علم التاريخ ، عندما يتطور من مجرد علم التاريخ السياسي : تاريخ السير والملوك ، والمسالك والممالك ، والمواقع الحربية والمغازي وفتوح البلدان ليصبح علماً للتاريخ الاجتماعي للشعوب ، فإنه لا بد أن يلتقي حينئذ بتاريخ الفكر الفلسفي . ولكن معالجة الكتاب لهذا الاطار التاريخي البحت الذي تدور فيه

الاتجاهات الفلسفية لم يلبس بطبيعية الحال إلا لمسا رفيقا ، بالقدر الذى يعين على تفهم اتجاهات فلسفة الاسلام .

وقبل أن أختم هذه المقدمة أود أن أشير إلى ملاحظة أو ملاحظتين .

فقد رأيت أن يتضمن عرض الكتاب لاتجاهات فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي تحليلا فلسفيا لبعض المصادر العربية الهامة التى توقعنا دراسة كل منها على هذه الاتجاهات على نحو لا تصح فيه هذه الدراسة مجرد تأريخ ، بل تكون مشتملة على التحليل الفلسفى للمصادر ، وهو أمر يطمئن القارى أكثر من الاكتفاء بالسرد التاريخى .

هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فقد يشعر القارى الذى يأمل أن يجد فى هذا الكتاب عرضا تفصيليا لمذاهب فلاسفة من طراز ابن رشد وابن باجه وابن طفيل أو لمذاهب متصوفة من طراز ابن عربى بخيبة أمل . إذ أنه لن يجد فى الكتاب ما ينشده ، باعتبار أنه عرض عام لتاريخ فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى وللراحل التى اجتازها ، ولالاتجاهات المختلفة التى تميز كل مرحلة . أما الدراسة التفصيلية لمذاهب هؤلاء الفلاسفة وأضرابهم من المتصوفة فبوسع القارى أن يجدها فى كتب أخرى توفرت على شرح هذه المذاهب وعلى تتبع حياة هؤلاء الفلاسفة تفصيلا . هذا فضلا عن أن هذا الكتاب — كما سبق أن أشرت إلى هذا — ليس كتابا فى تاريخ الفلسفة الإسلامية بل فى تاريخ فلسفة الإسلام .

والله الموفق

محى هوبرى

فاتحه

حول الشمال الأفريقي قبل الفتح الإسلامي وبعده

أفريقية وتسميتها بهذا الاسم

يقول البلا ذرى في فتوح البلدان نقلا عن ابن الكلبي في أصل تسمية أفريقية بهذا الاسم : « وقال ابن الكلبي : كان إفريقيس بن قيس بن صيفي الحميري غلب على إفريقية في الجاهلية فسميت به . وهو قتل فجر جبر ملكها . فقال للبرابرة : ما أكثر بربرة هؤلاء ! فسموا البرابرة » .

ويذكر اليعقوبي (ابن واضح) في تاريخه (الجزء الأول) بشأن هذه التسمية مايلي :

« كانت البربر وهم أولاد فارق بن يبصر بن حسام بن نوح لما ملك إخوتهم بأرض مصر فأخذوا من العريش إلى أسوان طولا ومن أيله إلى برقة عرضا خرجوا نحو المغرب فلما جازوا أرض برقة أخذوا البلاد فغلب كل قوم منهم على بلد . . . وقد ذكر قوم من البربر والأفاقة بأنهم من ولد بربر بن عيلان بن نزار . وقال آخرون إنهم من جذام ولحم . وكانت مساكنهم فلسطين ، فأخرجهم بعض الملوك . ولما صاروا إلى مصر منعهم ملوك مصر النزول فغيروا النيل ثم غربوا فانتشروا في البلاد . وقال آخرون إنهم من اليمن ، نفاهم بعض الملوك من بلد اليمن إلى أقاصي المغرب . وكل قوم ينصرون رواياتهم . والله أعلم بالحق من ذلك » .

ويروى البكري (أبو عبيد) المؤرخ الكبير صاحب كتاب المسالك والممالك في الجزء المعروف من كتابه هذا باسم « كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب » روايات تتفق في بعضها مع سابق وتختلف في بعضها الآخر . يقول :

« قال قوم إنها إفريقية أى صاحبة السماء . وقال آخرون سميت إفريقية

لأن أفريقيس ابن أبرهة ابن الرايش غزا نحو الغرب حتى انتهى إلى طنجة في أرض بربر . وهو الذى بنى إفريقية وباسمه سميت . وقيل سميت بإفريق ابن إبراهيم عليه السلام من زوجته الثانية فطورى . وقال قوم إنما سموا الأفارقة وبلادهم إفريقية لأنهم من ولد فارق بن مصرم . وقد زعموا أن اسم إفريقية ليبيه ، سميت ببنت يافوه بن يونس الذى بنى مدينة منفيس بمصر وهى التى ملكت مملك إفريقية أجمع فسمى بها .

ويذهب ابن أبى دينار عن ابن الشباط أن هناك صلة بين لفظ إفريقية وبريق لأن سماء إفريقية لاتخلو من المسحاب . أما الحسن بن محمد الوزان فقد رأى أن إفريقية تشتق من « فرق » لأن بحر الروم (البحر الأبيض المتوسط) يفرق بينها وبين أوربا كما يفرق النيل بينها وبين آسيا وكذلك لأنها واقعة بين الشرق والغرب ، (انظر مقالة إفريقية فى دائرة المعارف الإسلامية بقلم إيڤر G. yver) .

هذا بعض ما ذكره المؤرخون العرب حول تسمية إفريقية والبربر ، ذكرناه هنا لطرافته ، ولا يعنيننا البحث فى صحته ومعرفة مقدار ما داخله من تهاويل .

والمؤرخون العرب عندما يتحدثون عن إفريقية إنما يقصدون بها تونس الحالية . وقد ذكر ابن أبى دينار فى « المؤنس فى أخبار إفريقية وتونس » أن تونس كان اسمها فى القديم ترشيش . أما اسم تونس فهو مشتق من التانيس . ويقال لها أيضا الخضراء لكثرة زيتونها . ويميز العرب بين تونس وبلاد المغرب بجزئيه : المغرب الأوسط (الجزائر) الذى يسمى أيضا بإقليم نوميديا أى المغرب الأوسط (صبح الأعشى للقلقشندي ، ج ٥) ، والمغرب الأقصى (المملكة المغربية) الذى يطلق عليه بَرُّ العَدْوَةِ . (نفس المرجع) . أما تونس (إفريقية) فهى المغرب الأدنى الذى كانت

قاعدته في صدر الاسلام مدينة القيروان . وسمى أدنى لأنه أقرب إلى بلاد العرب ودار الخلافة . وأحياناً يطلق المؤرخون العرب على المغرب في أجزائه الثلاثة : الأدنى والأوسط والأقصى بلاد البربر .

هذا و « أفريقية » (بفتح الهمزة وسكون الفاء وكسر الراء المهملة) أضبط من إفريقية (بكسر الهمزة) ، (انظر صبح الأعشى ج ٥ ، ودائرة المعارف الإسلامية ، مقال أفريقية بقلم إيفر) .

البربر وقبائلهم

كلمة « البربر » ليست إلا الكلمة التي كان قدماء الرومان يطلقونها على سكان الشمال الإفريقي التابعين أو المجاورين لهم . وكانت الكلمة يطلقها الرومان (الروم في عهد الإمبراطورية الرومانية الغربية التي كانت عاصمتها روما) أو البيزنطيون (الروم في عهد الإمبراطورية الشرقية التي اتخذت القسطنطينية عاصمة لها) فيقصدون بها سكان الشمال الإفريقي ممن لا ينتمون إلى حضارتهم . أما البربر أنفسهم فلم يستخدموا هذا الاسم للدلالة على جنسهم . بل كانوا يميزون أنفسهم بالقبيلة التي ينتمون إليها : فهذا إقطاعي (أى من قبيلة قطاعة) وذلك مصمودى أو زناتى أو كتامى أو صنهاجى . . الخ .

وينقسم البربر إلى ثلاثة أقسام رئيسية :

في الشرق تقيم لواته وتضم قبائل هواره وأوريفة ونفزاوه وأوربة في طرابلس وبرقة والجريد وأوراس . وفي الغرب ينتشر صنهاجه في المغرب الأوسط والأقصى . فكتامة تقيم في بلاد القبائل الصغرى وزواوة في بلاد القبائل الكبرى ، وزناتة على شاطئ الجزائر ، وشلف وبنو يفرن من شلف إلى ملوية ، وغمارة في الريف ، وبرغواطة ومصمودة على الشاطئ .

الأطلسى لمراكش ، وكزولة في جبال الأطلس الكبير وملطة في جنوب مراكش . أما صنهاجة الذين يعرفون بأهل اللثام فيعيشون عيشة بدوية في الصحراء الغربية (انظر مقالة البربر في دائرة المعارف الإسلامية بقلم رينيه باسيه René Basset) .

ويذكر ابن خلدون في المقدمة أن علماء الأنساب متفقون على أن البربر يجمعهم جذمان عظيمان وهما برنس ومادغيس . ويلقب مادغيس بالآبتر . فلذلك يقال لشعوبه البتر . ويقال لشعوب برنس البرانس . والبرانس بوجه عام كلمة تطلق على أجناس البربر التي تسكن الجهات الخصبة . أما البتر فهم سكان الصحراء .

وتنقسم البرانس إلى سبع قبائل : أوربة وصنهاجة وكتامة ومصمودة وعجيسة وأوريفة وأرداحه (السلاوى — أحمد بن خالد الناصرى — في كتابه « الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ») .

وصنهاجة منهم بنو زيرى ملوك افريقية والملثمون ملوك مراكش والأندلس . وكتامة هم القائمون بدعوة العبيديين بإفريقية ومصر . ومن المصامدة غمارة الذين قاموا بدعوة بنى إدريس في دولتهم الثانية ، ومنهم كذلك أهل جبل درن الذين قاموا بدعوة محمد بن تومرت مهدي الموحدين .

وأما البتر فهم بنو مادغيس الآبتر وينقسمون إلى أربع قبائل : ضريسة ونفوسة وأدارسة وبنو لواى وهم لواته . فأما ضريسة فمنهم مكناسة . ومن مكناسة بنو مدرار ملوك سجلماسة وبنو أبى العافية ملوك فاس . ومن ضريسة أيضاً زناتة كلها . ومن زناتة جراوة قوم الكاهنة داهيا صاحبة جبل أوراس . ومن زناتة أيضاً بنو خزر المقرأوى ملوك تلمسان .

والمغرب الأوسط . ومنهم مفراوة ملوك فاس وبنو يفرن ملوك سلا .
ومنهم بنو زيان ملوك تلمسان وبنو مرين ملوك فاس أيضاً .

* * *

دين البربر قبل الإسلام

كان البربر منذ القدم إما زراعاً يعيشون في المناطق الخصبة في حياة
تميل إلى الاستقرار ، وإما رعاة يعيشون في الجبال أو في الصحراء . وأطلق
اليونان على المناطق التي يسكنها هؤلاء الرعاة كلمة Nomadès . وأطلق عليها
الرومان كلمة Numidoe واحتفظ بعض المؤرخين العرب بالكلمة نفسها
فسموا الرجل من البربر بالنوميديين وهي كلمة معناها « الرجل » .

وكان من الطبيعي أن يتأثر دينهم المجوسى الوثنى الذي كانوا عليه قبل
نزول الأديان بطريقة معيشتهم وبمناخ بلادهم الذي كثيراً ما كان يفترق
إلى الأمطار وبخاصة في داخل البلاد . فامتلاً دين القوم بكثير من الطقوس
والشعوذة والتعاويذ التي كانوا يرددونها لاستجلاب الأمطار . هذا إلى أن
اتساع الصحراء المحيطة بهم وخوفهم من أن يوغلوا فيها جعلهم يعتقدون
وجود أرواح شريرة تشيع في المناطق التي تجاورهم . ومن ثم اختلط دينهم
الوثنى بالسحر ، وامتلاً بالأدعية والحركات التي كانوا يظنون أن تأديتهم
لها من شأنه أن يدفع عنهم هذه الأرواح الشريرة ، ويساعد الأرواح
الطيبة في الإقامة بينهم .

يقول ألفرد بل Alfred Bel في كتابه « الدين الاسلامى في البربر »
— دراسة تخطيطية في التاريخ والاجتماع الدينى — الجزء الأول في نشأة
الاسلام وتطوره في بلاد البربر من القرن السابع الميلالى إلى القرن العشرين ،

La Religion musulmane en Berberie — Esquisse d'histoire et de Sociologie religieuse. Tome I. Etablissement et developpement de l'Islam en Berberie du VII^e au XX^e siècle. Paris, P. Gauthier 1938

والسمة الغالبة للتصورات الدينية عند سكان الشمال الافريقي اعتقادهم بأن العالم تشبع فيه أرواح خبيثة وطيبة تتشكل بأشكال متعددة ، وبأن هذه الأرواح تطول إقامتها أو تقصر في أمكنة معينة : في الحجارة ، في الأشجار ، في الحيوانات ، في الكائنات البشرية . . وهذا الاعتقاد شائع بين البدائيين ، ويطلق عليه اليوم علم الأديان اسم « المذهب الحيوى » . وأغلب الظن أن البربر في العصور الحديثة قد ورثوا هذا التصور الدينى عن أجدادهم القدامى من الوثنيين ، (ص ٧٥٠)

ويلخص «رينيه باسيه René Basset في المقال الذى كتبته في «مجلة تاريخ الأديان» (سنة ١٩١٠) تحت عنوان «بحوث في ديانة البربر» ، Recherches sur la religion des berbères عناصر هذه الوثنية البربرية فيقول إن البربر عبدوا الصخور والجبال ووديان الانهار والمغارات المنتشرة في الجبال ، وعبدوا الكواكب وأهمها الشمس ورمزوا لها بشاة أحاطوا رقبته بقرص يرمز إلى قرص الشمس . . (ص ١١ من المقالة المذكورة) .

هذا المذهب الحيوى يمثل الأساس العام في التصور الدينى في شعوب الشمال الافريقى . بل إنه يمثل الأساس في التصور الدينى للشعوب الافريقية كلها . أكثر من هذا ، فإن الاسلام بالرغم من انتشاره في القارة الافريقية ، وبالرغم من صفاء عقيدة التوحيد التى يقوم عليها ، إلا أن الصورة التى اتخذها في القارة الافريقية ظلت مع هذا كله متأثرة بهذا المذهب الحيوى ، ولم تستطع الشعوب الافريقية المسلمة — خاصة جنوب الصحراء — أن تتخلص تماماً من آثاره .

واستمر هذا المذهب الحيوى سائدا فى الديانة الوثنية التى تسربت إلى الشمال الأفريقى على يد الفينيقيين أيام أن كانت أفريقيا تابعة لقرطاجنة قرابة ثمانية قرون حتى عام ١٤٦ ق م . مع ملاحظة أن الديانة الوثنية فى تلك العهود كانت مختلفة بعبادة الملوك الفاتحين (انظر رينيه باسيه المقال المذكور سابقا) . ثم تسربت اليهودية والمسيحية إلى الشمال الأفريقى فى العصر الرومانى (١٤٦ ق م - ٤٣٩ م) وفى عهد القنديل الذى استمر قرابة قرن من الزمان (٤٣٩ م - ٥٣٣ م) ثم فى العهد البيزنطى الذى استمر حتى الفتح العربى للشمال الأفريقى . يقول السلاوى فى الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى ، : ذكر ابن السكلى أن البعض من البربر كانوا قد دانوا بدين اليهودية وأخذوه عن بنى إسرائيل عند استفحال ملكهم لقرب الشام . . . حتى يحا إدريس الأكبر جميع ما كان فى نواحيه من بقايا الأديان . . . ولما أخذ الروم بدين النصرانية فى زمن قسطنطين الملك وكانت لهم اليد العالية على من جاورهم من الأمم مثل الحبشة والقبط والفرنج والقوط وغيرهم حملهم على الأخذ به فدانوا به معهم و تلقنوه عنهم وبشوه فى بلادهم ورعاياهم . وكان الفرنج مجاورين للبربر فى المغرب الأدنى والقوط (الأندلسيون) مجاورين لهم فى الأقصى ليس بينهم وبينهم إلا خليج البحر فحملوا أهل السواحل منهم على الأخذ بذلك الدين فدانوا به أيضا . واستمر الحال على ذلك حتى جاء الله بالاسلام فدانت به البربر . ولهذا السبب كان كسيلة الأوربي ويليان الغمارى وغيرهما من كبار البربر نصارى .

* * *

الاطار التاريخى للفتح الاسلامى للشمال الأفريقى :

لايعنينا هنا أن نتبع تفصيلا تاريخ الفتح الاسلامى للشمال الأفريقى ونتعقب المعارك التى خاضها المسلمون العرب مع الروم تارة ومع البربر (٢ - تاريخ)

تارة أخرى . وإنما سنكتفى بالاطار العام الذى يحدد لنا المراحل الرئيسية لهذا الفتح ، ويرز أماننا أسماء أهم الشخصيات العربية التى ارتبط تاريخ الفتح به .

لما فتح عمرو بن العاص مصر اتجه إلى برقة (أنطابلس) ثم إلى طرابلس (أطرابلس) ففتحهما عام ٢٣ هـ ، قبل أن يتم له الفتح التام لمصر . ثم أراد أن يتجه إلى المغرب فكتب إلى عمر بن الخطاب يقول : « إن الله قد فتح علينا أطرابلس وليس بينها وبين أفريقية إلا تسعة أيام فإن رأى أمير المؤمنين أن يغزوها ويفتحها الله على يديه فعل » . فكتب إليه عمر : « لا . إنها ليست بأفريقية ، ولكنها المفرقة ، غادرة مغدور بها ، لا يغزوها أحد ما بقيت » (فتوح مصر والمغرب لابن عبد الحكم - تحقيق عبد المنعم عامر - نشر لجنة البيان العربى - القاهرة ، ١٩٦١) .

ولما توفى عمر بن الخطاب عام ٢٣ كان على مصر أميران : عمرو بن العاص بمصر السفلى وعبد الله بن سعد بن أبي سرح بمصر العليا (الصعيد) . فطلب عمرو بن العاص من عثمان بن عفان أن يعزل عبد الله بن أبي سرح عن الصعيد فلم يقبل عثمان . فغضب عمرو وقال : لست راجعا إلا على ذلك . فكتب عثمان إلى عبد الله يؤمره على مصر كلها وعزل عمرو بن العاص عام ٢٥ هـ . وأخذ عبد الله بن سعد فى إرسال المسلمين إلى أطراف أفريقية فى جرائد الخيل كما كان يفعل عمرو بن العاص . ولكنه زاد على ذلك بأن خرج إلى أفريقية عام ٢٧ هـ ففتحها . وخرج إلى أفريقية بعد عبد الله بن سعد معاوية بن حديج التميمي عام ٣٤ هـ ، وكان ذلك قبل مقتل عثمان . وخرج إليها مرة أخرى عام ٤٠ هـ . ثم خرج إلى المغرب بعد معاوية بن حديج عقبة بن نافع الفهري عام ٤٦ هـ . وأسس بها مدينة القبروان . ولكنه لم يستطع أن يتجاوز أفريقية ويوغل فى المغرب . وفى عهد معاوية

ابن أبي سفيان عزّل عقبة بن نافع عن أفريقيا عام ٥١ . عزله مسلمة بن
 مخلد الأنصاري وإلى مصر من قبل معاوية ، وكان أول من جمع في شخصه
 بين ولاية مصر والمغرب . وولى مكانه « أبا المهاجر دينار » مولى الأنصار .
 وقد استطاع أبو المهاجر أن يوغل في المغرب الأوسط . لكن أبا المهاجر
 كان قد أساء عزّل عقبة . فشكا هذا الأخير إلى معاوية . فأعاد والياً على
 أفريقيا من جديد . ويقال إن الذي رده إليها يزيد بن معاوية بعد موت
 أبيه . وأوغل عقبة هذه المرة في المغرب الأقصى حتى طنجة . ومضى إلى
 أقاليم السوس حتى وصل إلى بلاد السودان ، وفي طريق عودته انقض عليه
 كسيلة قائد البربر وقتله وكان ذلك عام ٦٣ . وزحف كسيلة متجاوزاً
 المغرب الأقصى وانقض على أفريقيا ودخل القيروان . ولكن زهير بن
 قيس البلوي الذي كان قد ولاه عبد الملك بن مروان على المغرب قتل كسيلة
 وانتصر عليه . ثم استشهد بعد ذلك . فبعث عبد الملك بن مروان إلى
 عامله على مصر حسان بن النعمان بأن يخرج إلى جهاد البربر . ولم يستطع
 حسان أن يسيطر على المغرب فاكتفى بأن وطد انتشار الإسلام في أفريقيا
 دون أن يتجاوزها إلى المغرب ، خوفاً من أن يصيبه ما أصاب عقبة . ويبدو
 أن هزيمته أول الأمر على يد الكاهنة ملكة البربر ثم انتصاره عليها بعد
 هذا انتصاراً دفع ثمنه غالباً كان من أهم الأسباب التي جعلته يحجم عن
 التوغل في بلاد البربر . لكن ما لبث مروان أن ولى موسى بن نصير على
 أفريقيا عام ٧٩ ، فترسم خطى عقبة بن نافع وقاد جماعات المسلمين إلى المغرب
 الأقصى ، وأوغل في إقليم الريف حتى أدرك طنجة وانحدر إلى سبته ومنها
 إلى السوس الأدنى وبخاصة بعد وفاة عبد الملك بن مروان عام ٨٦ واستخلاف
 الوليد بن عبد الملك .

وكان موسى بن نصير مصلحاً وسياسياً إلى جانب كونه قائداً ، فقرب

البربر إليه وولاهم الأعمال وأشركهم في الحكم فأقبلوا على الإسلام إقبالا عظيما . ونجحت هذه السياسة . وما أن شرع موسى في فتح الأندلس حتى وجد البربر طوع يمينه يؤيدونه ويشاركون إخوانهم المسلمين في الجهاد .

وخلف موسى بن نصير على جيشه طارق بن زياد الذي تم له فتح الأندلس عام ٩٢ . وكتب إلى موسى بن نصير بخبر الفتح ، وما حصل له من الغنائم لحسده موسى . وكان الشقاق المعروف في كتب التاريخ بين طارق وموسى . ثم كانت نهاية دولة بني أمية وقيام الدولة العباسية في أواسط القرن الثامن للميلاد تقريباً عام ٧٢٠ م (١٣٢ هـ) . وقامت عدة دول في الشمال الأفريقي احتفظ بعضها بالولاء لبني العباس مثل دولة الأغالبة التي قامت في القيروان عاصمة أفريقية في أواخر القرن الثاني للهجرة ، أو أوائل القرن التاسع الميلادي ، ودولة بني حماد التي قامت في الجزء الجبلي الساحلي للمغرب الأوسط في أواخر القرن الخامس الهجري أو أوائل القرن الحادي عشر الميلادي . وأعلنت بعضها الآخر استقلالها عن الخليفة العباسي في أجزاء متفرقة من المغرب في وقت واحد وفي فترات متعاقبة . وذلك إما انتصاراً لحركة الخوارج كما حدث في قيام الدولة الرستمية في تاهرت ، وإما انتصاراً للعلويين الذين أخذوا يفرون من بطش بني العباس بهم ، فاتجه عبد الرحمن الداخل إلى الأندلس واتجه إدريس الأول إلى المغرب وأسس به دولة الإدارة ، وإما أخذاً بمبادئ التشيع كما حدث في قيام الدولة العبيدية ، وإما من أجل إصلاح الصورة التي بدا عليها الإسلام السني في الشرق سواء عن طريق التشدد في الفقه وتطبيق مبادئ الإمام مالك تطبيقاً حرفياً كما حدث في قيام دولة المرابطين أو الملمثيين ، وإما من أجل الثورة على هذه المبادئ المترتبة نفسها والاتجاه بالدين اتجاهاً عقلياً مصطبغاً ببعض الأفكار

الشيعة (وبخاصة فكرة المهدي وفكرة العصمة) كما حدث في قيام دولة الموحدين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين .

وسيتضح هذا كله عند تناولنا لاتجاهات فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي سواء منها الاتجاهات التي شهدتها هذه الفلسفة على يد الخوارج والشيعة (وذلك ما سنعرضه في القسم الأول من الكتاب) أو اتجاهات الإسلام السني (وذلك ما سنعرضه في القسم الثاني) .

(المادة التاريخية في هذه الفاتحة مأخوذة من عدة كتب أهمها :
ابن عذاري المراكشي : البيان المغرب من أخبار المغرب — ابن أبي دينار :
المؤنس في أخبار إفريقية وتونس — البلاذري : فتوح البلدان — ابن
عبد الحكم : فتوح مصر وإفريقية — دائرة المعارف الإسلامية .

Ch. André Julien : Histoire de L' Afrique du Nord, Tunisie -
Algérie - Maroc, de la Conquête arabe a' 1830. , Paris, Payot'
1956.

القسم الأول الخوارج والشيعة

الفصل الأول الخوارج

المقالة الأولى

نشأة الخوارج

يشبه دوزى Dozy في كتابه « تاريخ المسلمين في أسبانيا » Histoire des musulmans d' Espagne, ed. 1932 ، قيام حركة الخوارج في المغرب ونجاحها بقيام الحركة السكلافانية في اسكتلنده ونجاحها (ص ١٤٩) ، وذلك لما تنطوى عليه كل من الحركتين من انتصار للبداية الديمقراطية في الدين ، ولما أدت إليه كل من الحركتين من تثبيت لدعائم الديانة التي قامت كل منهما في رحابها : الديانة الإسلامية والديانة المسيحية .

وعلى العكس من ذلك ذهب « جوتيه E. F. Gauthier في كتابه « العصور المظلمة للمغرب » Les siècles obscures du Maghreb, Paris, Payot, 1927 إلى أن في القول بأن حركة الخوارج حركة ديمقراطية مبالغ فيها ، وذلك لأنه « قد يستهين بالقول بأن الأصل في دعوة الخوارج أنها كانت غلبة تحركها روح ديمقراطية ديموقراطية . لكن هذا إن يكون إلا نظرة أوربية مبالغ فيها إلى هذه الحركة ، ومنهج غير صائب للتعبير عنها . حقا إننا نلتقي على رأس هذه الحركة في المدن الكبيرة ، رجال من القاعدة الشعبية ، مثل ميسرة ، أول خليفة خارجي ، الذي كان مجرد سقاء بسيط في مدينة طنجة ، فيما يروي ابن الأثير . . . ولكن هذه الحركة التي كانت ملحمة عسكرية كبرى ، استعانت من غير شك بقبائل الزناتية التي طبعت على الحرب وكان أفرادها رعاة سلخوا مقاليد أمورهم إلى قيادة أرستقراطية . فرجل مثل « أبو قرة » كان دون أدنى شك أميرا » (ص ٢٧٠ من الكتاب) .

ولكننا نخالف جوتية الرأي ونذهب إلى أن حركة الخوارج ديمقراطية في أساسها لأن العبرة بالمبادئ التي أتت بها ، أياً كانت الطبقة الاجتماعية التي ينتمى إليها رجالها . وليس هناك ما يمنع من اعتناق أمير استقراطي مثل أبي قرة المبادئ الشعبية الديمقراطية التي نادى بها الخوارج .

غير أنه إنصافاً للحقيقة علينا أن نقرر أن الخوارج وإن كانت المبادئ التي قدموها لنا ذات صبغة ديمقراطية إلا أنهم كانوا متمسكين بعروبهم إلى الحد الذي جعلهم يحتقرون الموالى وينفرون منهم . وقد روى ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة المنسوب إلى الإمام علي بن أبي طالب أن رجلاً من الموالى خطب امرأة غارجية فقال لها الخوارج « فضحتينا » . وليس من شك أن هذه العصية لا تتفق مع المبادئ الديمقراطية التي لا تعرف تعصبا ضد أى جنس . ولو كانت هذه المبادئ متصلة حقاً في نفوس الخوارج ، لانعكست على سلوكهم الاجتماعى أيضاً ، ولكسبوا إلى جوارهم جميع الموالى الذين كانوا يشعرون - تماماً كالخوارج - بالاضطهاد من جانب بعض القبائل العربية .

وأياً ما يكون الأمر فالخوارج - كما يقول يوليوس فلموزن - فرقة ذات نبتة إسلامية خالصة ، وكانوا قوماً شديدي التقوى ، « أنضاء عبادة وأطلاق سهر » ، قد أكلت الأرض جباههم من كثرة السجود حتى لقبوا بذوى الجباه المعفرة بسبب ما يتبين في وجوههم من أثر السجود . (فلموزن : أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام : الخوارج والشيعة - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى) . وقد كان لتشدد الخوارج في الدين على هذا النحو أكبر الأثر في انتشار الإسلام في ربوع القارة الأفريقية . وفي تشرب البربر لتعاليم الإسلام وأخذهم لها مأخذ الجد . وقد أدى هذا

إلى أن أصبح البربر يقرأون القرآن لا بلسانهم فقط بل ليتعبدوا ويتفكروا فيما جاء به . ولهذا نادوا كما أمرتهم الشريعة بأنه لا فضل لعربي على آخر ولا فضل له على الأعجمي إلا بالتقوى . فالمكانة العليا عندهم للأتقي سواء كان من الطبقة العليا أو من الدنيا . ومن مبادئهم أيضا عدم التسامح في الدين ، وعدم مهادنة من يخرج على حدود الشرع ، أيا كانت النتائج التي تؤدي إليها عدم مهادنته والثورة عليه ، وأيا كان المركز الاجتماعي الذي يحتله هذا الذي سولت له نفسه الخروج على حدود الشرع . ومن أجل هذا قاموا في سبيل الله ضد الخليفة من أجل الحق والعدل ضد فساد الحكم وظلمه . ولم يقيموا في هذا احتسابا للجماعة أو للدولة على حساب الدين . وفي هذا استحلوا دماء خصومهم المسلمين ولم يبالوا . وأصبح جهادهم الرئيسي موجها لاضد الكفار بل ضد أهل السنة والجماعة . ورفضوا أن يطلقوا اسم « المسلم » على غير أنفسهم .

وبالرغم من هذا كله فهم ليسوا فوضويين . فهم يرون ضرورة وجود إمام على رأس الحكومة الدينية ، يؤم المسلمين في الصلاة ، ويقودهم في الجهاد . لذلك فهم لا ينكرون عثمان وعليهما معاوية إلا لأنهم أئمة زائفون ، رغبوا في أن يستبدلوا بهم أئمة صالحين .

وتؤرخ نشأة الخوارج كما هو معلوم بمعركة صفين عندما قاتل على معاوية وانكسرت سيرف الفريقين ، فعرض معاوية التحكيم على علي فقبله . والذي يجمعهم هو إكفار علي وعثمان والحكمين وأصحاب الجمل وكل من رضى بتحكيم الحكمين . والخوارج بأسرها يثبتون إمامة أبي بكر وعمر وينكرون إمامة عثمان بعد ولايته بست سنين . والسبب في هذا كما يقول اليعقوبي في تاريخه : « نقم الناس على عثمان بعد ولايته بست سنين وتكلم فيه من تكلم وقالوا آثر الغرباء وحى الحمى وبنى الدار واتخذ

الضياع والأموال بآمال الله والمسلمين . ونفى أبانذر صاحب رسول الله وأهـدر دم الهرمزان ولم يقتل عبد الله بن عمر وولـه الوليد بن عقبة الكوفة فأحدث في الصلاة ما أحدث فلم يمنعه ذلك من إعادته إياه وأجاز الرجم وذلك أنه كان رجم امرأة من جهينة دخلت على زوجها فولدت لست أشهر فأمر عثمان برجمها فلما أخرجت دخل إليه علي بن أبي طالب فقال إن الله عز وجل يقول : « وكملـه وفصاله ثلاثون شهراً » وقال في رضاعه حولين كاملين . وهم يقولون بإمامه علي قبل أن يقبل التحكيم ، وينكرون إمامته بعد هذا ، ويكفرون معاوية وعمر بن العاص وأبا موسى الأشعري .

ومن أهم ما جاءوا به من مبادئ قولهم إن الخلافة تكون بالاستفتاء العام وليست وقفا على القرشي أو المكي محتجين في هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « اسمعوا وأطيعوا وأن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة » . وهم في هذا ديموقراطيو التفكير : أضافوا إلى المبدأ الديموقراطي الاسلامي : مبدأ الشورى ، مبدأ آخر ينادى بعدم حصر الخلافة في أسرة أو في قبيلة معينة ، وبإباحة الترشيح لها لكل المسلمين ، مهما كانت طبقته الاجتماعية .

أما أهم مبادئهم الدينية فهو جعلهم العمل شرطا للإيمان ، وعدم إخراجهم له من دائرته على نحو ما فعل المرجئة الذين ذهبوا على العكس من ذلك إلى إخراج العمل من دائرة الإيمان وإلى القول بأن الإيمان مجرد تصديق بالقلب ، لا يدخل العمل في مقوماته ، وإلى أن ارتكاب الكبيرة لا يخرج المؤمن عن إيمانه ، وإن كان يجعله مؤمنا عاصيا سيتولى الله حسابه ، لكن الجنة ستكون مصيره حتما . وذلك عملا بقوله تعالى : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

ولا يخفى على القارىء ما ينطوى عليه هذا المبدأ من مضمون اشتراكى واضح . فالعمل عند الخوارج هو الأساس فى تقويم إيمان المؤمن . والايان الحق عندهم ليس مجرد عبادة ، وليس انعزالا عن المجتمع ، ليس مجرد تصديق بالقلب ، بل جعلوه مرادفا للعمل الصالح فى خدمة المجموع .

* * *

وفرق الخوارج التى انتشرت بالمغرب هى نفس فرق الخوارج التى انتشرت بالعراق أو كانت امتدادا لها . لكن أقلها انتشارا بالمغرب كانت فرقة الأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق الحنفى الذين كانوا يمثلون الجناح اليسارى المتطرف لفرقة الخوارج . ومن أهم مبادئهم - فيما يذكر السلاوى صاحب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى - « البراءة من سائر المسلمين وتكفيرهم والاستعراض يعنى القتل من غير سؤال عن حال أحد وقتل الأطفال واستحلال الأمانة لأنه (أى لأن نافع بن الأزرق) يراهم كفاراً » .

أما فرقتا الخوارج اللتان كتب لهما الانتشار الواسع بالمغرب واللتان قدر لاتباعهما أن يشاركا فى الأحداث السياسية فيه فهما فرقة الإباضية وفرقة الصفيرية .

والإباضية هم أصحاب عبد الله بن إباح التيمى ثم الصريمى الذين كانوا يمثلون الجناح اليميني للخوارج . وذلك لأنهم بخلاف الأزارقة لم يحرموا الموارثة والنكاح من المسلمين واكتفوا بأن عدوهم منافقين . ونادوا بجواز القيام بينهم ، لأن هدفهم كان كسب جماعة المسلمين لمذهبهم لا أن يعدوهم مشركين كما ذهب الأزارقة . ولذلك نجدهم يقولون بالنقية ، توطئة للخروج « فى الوقت المناسب » ، على عكس بن الأزرق الذى رفض مبدأ الخروج

« في الوقت المناسب ، إذ كان خارجياً » شارياً ، باع نفسه لله في كل وقت .
ودون انتظار للفرصة المناسبة ، واتهم مخالفه في هذا المبدأ بأنهم « قسّعه »
أى قاعدون عن الجهاد .

وبالرغم من ذلك فإن الاباضية قد أبدوا تشدداً أكثر من الفرقة الثالثة
للخوارج وهى فرقة الصفورية ، أتباع عبد الله بن صفار الذين كانوا يمثلون
الجناح اليسارى غير المتطرف للخوارج . فهم كانوا يوافقون الأزارقة في
مبادئهم . إلا أنهم كانوا ألين عريكة منهم ، وبخاصة تجاه « القعدة » الذين
تساهلوا كثيراً معهم وقبّلوا أن يشركوهم معهم في القتال إذا ما رأوا أن
الفرصة قد سنحت . ومن الصفورية جماعة البيهسية أصحاب أبى بهس هيصم
ابن جابر الضبعى .

ويبدو أن السبب الرئيسى في ثورة الخوارج بالمغرب أن خلفاء بنى
أمية بعد أن اتسع ملكهم وتعقدت مطالب الحياة في دولتهم وأخذوا
بجميع مظاهر البذخ في قصورهم ، اضطروا إلى الاشتطاط في فرض الخراج
والجزية لمواجهة نفقاتهم وأعباء ملكهم ، وبالغوا في جباية الضرائب من
المسلمين بعامة ، ومن المغاربة بصفة خاصة ، الذين كانوا يمثلون في نظرهم
مصدراً جديداً للضرائب لأنهم كانوا حديثى عهد بالاسلام .

المقالة الثانية

مرقات الخوارج في شمال أفريقيا

(١) الصفرية :

كان أول ظهور ثورة الخوارج في الشمال الأفريقي في ولاية عبيد الله بن الحبحاب من قبل الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك .

فقد بعث عبد الله بن الحبحاب — فيما يروى السلاوي — بحبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع الفهري غازيا أرض المغرب فانهى إلى السوس الأقصى وقاتل مسوفه ثم تخطاهم إلى تخوم السودان . ولم يكتف بهذا بل أغزاه جزيرة صقلية فركب البحر إليها عام ١٢٢ هـ ومعه ابنه عبد الرحمن ابن حبيب . وفي هذه الفترة كان عمر بن عبيد الله بطنجة قد أساء السيرة في براية المغرب الأقصى وأراد أن يَنْخُسُ (ياخذ منخس أموالهم) وزعم أنه النقي (الخراج) فنفرت قلوب البربر عنه وأحسوا بأنهم طعمة للعرب وثقلت عليهم وطأة عمال بن الحبحاب جملة ... فأجمعوا الانتفاض وبلغهم مسير العساكر مع حبيب بن أبي عبيدة إلى صقلية فجرّأهم ذلك على مرادهم وثار ميسرة المصفرى بأحواز طنجة . وكانت بدعة الخارجية يومئذ قد تسربت في البربر وتلقنها رقوسهم عن عرب العراق الساقطين إلى المغرب . وميسرة المصفرى هذا الذي ورد ذكره في النص السابق والذي قاد أول ثورة للخوارج في الشمال الأفريقي كان من الخوارج الصفرية . وكان يعمل سقاء بأحواز طنجة . وقد نجح في حل البربر على الخروج عن طاعة الخليفة الأموي وزحف إلى عمر بن عبيد الله بطنجة فقتله عام ١٢٢ هـ وولى

عليها من قبله عبد الأعلى بن جريج الأفريقي وهو رومي أى بيزنطى الأصل كانت قد دخلت عائلته الإسلام وكان إماماً للصفرية . وأسرع ميسره إلى إخضاع سائر المغرب الأقصى جنوب طنجة حتى وصل إلى السوس . فبايعه البربر بالخلافة وخاطبوه بأمر المؤمنين واضطرم المغرب كله ناراً ، وفشت نحلة الخارجية من جميع قبائله . لكن الخوارج الصفرية لم يترددوا في ذبح ميسره بعد أن انهوه من مهادنة العرب . ولولا مكانه خالد بن حميد الزناتى .

ولما انتهى إلى الخليفة هشام ما كان من أمر الخوارج وخلعهم للطاعة شق ذلك عليه واستضعف بن الحبحاب فكتب إليه يستقدمه وولى على المغرب كلثوم بن عياض القشيري . وقد ذكر ابن خلدون في تاريخه أن كلثوم ولى على المغرب من قبل هشام عام ١٢٣ هـ . وقد قاتله البربر بقيادة خالد بن حميد الزناتى وانتصروا عليه وقتل كلثوم . وما أن سمع الخليفة هشام بذلك حتى أمر والى مصر من قبله ، وهو حنظلة بن صفوان السكلي بالتوجه إلى المغرب لكسر شوكة الخوارج . فنهج في السيطرة على الموقف وقاتل الهوارة وانتصر عليهم .

وكان من أثر القلاقل التى أدت إليها حركات الخوارج في المغرب في أواخر الدولة الأموية ، بالإضافة إلى عدم استقرار الحكم الأموى في دمشق نفسها ، أن قام عبد الرحمن بن حبيب العقبي عامل مروان بن محمد آخر ملوك بنى أمية على إفريقية بإعلان الاستقلال بالحكم لنفسه في تونس . وحدث أن قامت الدولة العباسية بعد هذا بستة أعوام فتوافد على المغرب كثير من الأمويين الذين انضموا إلى عبد الرحمن هروباً من بطش بنى العباس . واسكن الخليفة أبا جعفر المنصور أخذ العصاة بالشدة وتعقبهم ، وانتهى الأمر بأن قتل عبد الرحمن : قتله إخوته بعد توليه الحكم بتسعة أعوام .

وقد اتفق في الوقت الذي قام فيه عبد الرحمن بن حبيب في أفريقية أن تأسست ولاية للخوارج في برغواطة على ساحل المحيط الأطلسي تحت قيادة زعيمهم الديني صالح بن طريف المتنبئ . وسيرد ذكره بعد قليل لأهمية الآراء التي نادى بها في تاريخ الاتجاهات الفلسفية في الشمال الأفريقي .

هذا تلخيص لأهم حركات الخوارج الصفرية في العهد الأموي .

وفي أيام الدولة العباسية كانت أهم ثورة للخوارج الصفرية هي الثورة التي قامت بناحية مكناسة في المغرب الأقصى تحت قيادة عيسى بن أبي يزيد الأسود من موالي العرب ومن رؤوس الخوارج الصفرية . وقد تجمع حوله الصفرية من بني مدرار واختطوا لأنفسهم مدينة سجلماسة سنة ١٤٠ هـ واقتطعوها لأنفسهم من ولاية القيروان ، وانضم إليهم صفرية مكناسة ونواحيها . وظل أبو يزيد أميراً نحواً من خمسة عشر عاماً ، ثم سخط عليه صفرية مكناسة ، ونقموا عليه . واجتمعوا بعده على كبيرهم أبي القاسم ابن سمكوا بن واسوال المكناسي الصفرى .

لكن الذي يسترعى الانتباه حقاً أن أبا القاسم دان بالولاء للخليفة العباسي (أبو جعفر المنصور ومن بعده أبو عبد الله محمد المهدي بن المنصور) وبهذا شذ عن موقف جميع خوارج المغرب الذين اتفقوا على الخروج على الحكم العربي سواء كان أمويّاً أو عباسياً . بل إن الخليفة العباسي عندما أراد أن يتخلص من الشيعة في المغرب عهد إلى حاكم سجلماسة الخارجي أن يتولى هذه المهمة ، مستغلاً في هذا العداء بين الخوارج والشيعة .

وقام في تلمسان بالمغرب الأوسط ، وفي نفس هذا التاريخ الذي تأسست فيه بالمغرب الأقصى ولاية سجلماسة الصفرية التي ذكرناها الآن والمملكة

الرستمية الاباضية بأفريقية — وسنذكرها بعد قليل — ولاية خارجية صفيرية تحت زعامة أبي قرّة الصنهاجي . وقد تجمع حول أبي قرّة قبيلة بني يفرن وأسس ولاية مستقلة تماماً عن الحكم العباسي واتجهت إلى السيطرة لا على المغرب الأوسط فحسب بل على المغرب كله بما في ذلك أفريقية حيث استطاع أبو قرّة أن يحاصر القيروان ويستولى عليها .

* * *

(ب) الاباضية^(١) : كانت الخوارج الاباضية في المغرب أكثر توفيقاً من الصفيرية من حيث استمرار الحكم واستقرارهم فيه . والأصل في قيام الاباضية بالمغرب ما رأوه من اشتطاط الصفيرية ، خاصة ممن كان منهم تابعاً لقبيلة « رنجومة » ، في تنفيذ تعاليمهم وتشددهم المطلق في تطبيق المبادئ الدينية وتذبيحهم للنساء والأطفال . فقام أحد الخوارج الاباضية ممن كانوا قد اتخذوا موطناً لهم جبل نفوسة ، ويدعى أبو الخطاب ، بمقاولة الصفيرية . وكان ذلك أيام ولاية أبي جعفر المنصور ، ونجح في السيطرة على الجانب الشرقي من شمال أفريقية واحتل القيروان وولى عليها عبد الرحمن بن رستم الذي أسس الدولة الرستمية واستمرت في الحكم حوالي قرن ونصف (١٤٤ — ٢٩٦ هـ أو ٧٦١ — ٩٠٩ م) . فكانت بهذا أول دولة خارجية في الشمال الافريقي .

ويروى لنا الشماخي (أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد) .

(١) بالرغم من رأى ابن خلكان والبلاذري اللذين فضلا قراءة هذه الكلمة بكسر الهمزة فان نطقها بفتح الهمزة يبدو أنه هو الأصح . فقد ورد في كتاب الجواهر للبرادي الأباضي « عبد الله بن أباض رضى الله عنه ، النسبة إليه أباض بفتح الهمزة » (ص ١٥٥) (نقلا عن :

René Basset : Les sancutaires du Djebel Nefousa, Paris,

1899 , p. 6

وهو من مؤلفي الاباضية ومؤرخيهم في كتاب « السير » (طبعة الجزائر — قسطنطينية) الحيلة التي تمكن بها الاباضية من الاجتماع للشورة والخروج ، فكانوا « يظهرون أن اجتماعهم بسبب أرض أرادوا قسمتها وقيل بسبب رجل وامرأته اختصما . فأنعدوا (أى أعدوا العدة) ليوم معلوم يجتمعون فيه ويأتى كل واحد بمن خلفه من اتباعه ويجعلون عدتهم في غرائر ، ولما بايعوا أبا الخطاب وقبيل « دخل مدينة طرابلس ومعه جماعة المسلمين (الخوارج) على حين غفلة من أهلها وذلك عام أربعين ومائة وأدخلوا الرجال في الجواليق في هيئة الرفقة . فلما توسطوا المدينة أشهروا السلاح وقالوا لا حكم إلا الله . وقصدوا عامل أبي جعفر المنصور بن محمد بن علي ابن عبد الله العباسي فغيره أبو الخطاب بين الخروج بالامان والعودة على أن ينتزع من الولاية ، فاختار الخروج نحو المشرق وأمّنوا أهل المدينة ، (ص ١٢٤ — ١٢٦) .

ولم يتوان الخليفة العباسي في مقاومة أبي الخطاب فأمر ابن الأشعث حاكم مصر من قبله بالتوجه إليه . فآثر قبل التوجه إليه أن يرسل عيونهم إلى جند أبي الخطاب ليعرفوا أحوالهم فرجعوا إليه يقولون : « رأينا رهباناً بالليل أسوداً بالنهار ، يتمنون الجهاد بلقائكم كما يتمنى المريض لقاء الطبيب . لو زنا صاحبهم لرجوه . ولو سرق لقطعوا يده ، خيلهم من نتائجهم ، ليس لهم بيت مال يرتزقون منه وإنما معاشهم من كسب أيديهم » (الشماخي : كتاب السير ، ص ١٣١) وألح الخليفة العباسي على ابن الأشعث في تأديب الخوارج ، فوجه إليهم حملتين كان مصيرهما الهزيمة . ولكنه إنتصر على الخوارج في الحملة الثالثة ودخل القيروان عام ٧٦١ م وأجلى عنها ابن رستم . فرحل عنها إلى تاهرت وشيدها في نفس العام وأسس بها الدولة الرستمية الخارجية . وأضحت منذ ذلك الحين من أهم مراكز الحضارة الإسلامية في الشمال الأفريقية من الناحيتين الثقافية والاقتصادية .

ويروى لنا أبو زكريا الأباضي من زعماء جبل نفوسة في كتابه
سير مشايخ نفوسة ومثله ، الذي نقله إلى الفرنسية إميل مسكاريه
Emile Maskuerey تحت عنوان « تقويم أبي زكريا ، Chronique S' »
Abou Zakaria Alger 1878 — عن تأسيس مدينة تاهرت ما يلي :

« إن عبد الرحمن بن رستم بويج بالإمامة عام ستين ومائة وقيل
إثنين وستين بتيهرت . وكانت تيهرت غياطيل وأشجار ملتفة يسكنها أنواع
السباع والوحوش ، أرضها لقوم من البربر . فلما أذن الله بعمارها بالناس .
إتفق رأى المسلمين على بنائها فجعلوا لأهلها عليها خراجا معلوماً يأخذونه
من غلتها ، فأمرؤا منادياً فنادى بأعلى صوته من بها من الوحوش أن
أخرجوا وارتحلوا فإننا مريدون عمارتها ونازلين بها . وأجلوا ثلاثة أيام .
وذكروا أنهم رأوا بها وحشاً تحمل أولادها من أفواهها يعني سباعاً والله
أعلم وهي خارجة من تلك الأشجار والغياطيل . فرغبهم ذلك فيها وزادهم
بصيرة في عمارتها . فلما تم الأجل أرسلوا فيها ناراً فأحرقت ما ظهر من
الأشجار ، (نقلا عن الشماخي ، ص ١٣٩ - ١٤٠) .

لكن إلتصار ابن الأشعث على أبي الخطاب لم يكن حاسماً . فالبعضوني
في تاريخه (الجزء الثاني ، نشرة هوتسما M. Th. Houtsma — ص ٣٦٤
— ٣٦٥) يقدم لنا تفاصيل أخرى عن المعارك بين الخوارج والعباسيين .
فيقول :

« كثرت الأباضية بأفريقية وولت عليهم أبا الخطاب عبد الأعلى
ابن السمع المعافري ، فاستفحل أمره وغلب على البلد . فولى أبو جعفر
محمد بن الأشعث النخاعي فقدم طرابلس وزحف إليه أبو الخطاب محمد
القيروان فخاربه وقتله محمد بن الأشعث . ووجه برأسه إلى أبي جعفر

وسار محمد بن الأشعث إلى القيروان فلم يقيم إلا يسيراً ، حتى خرج عليه هاشم بن اشتخنج النخراساني وضافره من بالبلد من الجند وأهل خراسان فأخرجوه عن البلد وولوا عليهم رجلاً يقال له عيسى بن موسى النخراساني . وانصرف بن الأشعث إلى العراق .

وكتب أبو جعفر إلى الأغلب بن سالم التيمي بولاية البلاد . فوثب أهل أفريقية فنحسوا الأغلب بن سالم . وولوا الحسن بن حرب . فلما بلغ أبا جعفر الخبر كره الاضطراب في البلد وكتب إلى الحسن بن حرب بولاية البلد . فلما سكن البلد ولى عمر بن حفص المهلبى هزارمرد فقدم البلد فلم يقيم إلا يسيراً حتى وثب به يعقوب بن تميم السكندى المعروف بأبي حاتم ومعه أهل البلد . فحاصره بالقيروان فلم يزل محاصراً حتى قتل سنة ١٥٣ وغلب على البلد أبو حاتم يعقوب بن تميم الأباضى . وولى أبو جعفر يزيد ابن حاتم المهلبى المغرب سنة ١٥٤ وخرج يشيعه حتى أتى بيت المقدس فأمره بالنفوذ وانصرف أبو جعفر فاستغفر الشامات والجزيرة . وقدم يزيد بن حاتم مصر فأقام بها يسيراً ثم شخص إلى أفريقية فصار إلى طرابلس في خلق عظيم وزحف إليه أبو حاتم الأباضى فالتقيا بطرابلس فقاتله وأقامت الحرب بينهما أياماً فقتل أبو حاتم وخلق عظيم من أصحابه وقدم يزيد بن حاتم القيروان سنة ١٥٥ ونادى في الناس جميعاً بالأمان . ولم يزل مقبياً على البلد خلافة أبي جعفر وخلافة المهدي وخلافة موسى وبعض خلافة الرشيد .

ولكن هذا الانتصار من جانب جيوش الخليفة العباسى على الأباضية لم يتعد حدود القيروان في تونس أو أفريقية ، إنتقل الأباضية على أثره إلى تاهرت حيث أسسوا بها الدولة الرستمية كما قدمنا . وقد استطاعت هذه الدولة أن تفرض وجودها بمبادئها الخارجية جنباً إلى جنب مع دولة

الأغلبية السنية التي قامت في القيروان إلى جوارها . ويبدو أن عزلة هذه الدولة حول جبل نفوسة وإنقطاعها عن مظاهر البذخ والعمران ساعدت حكمها وسكانها معاً على الحياة الصوفية القاسية التي كانوا يعيشونها ، يقسمون فيها الأرزاق وما كانت تجود عليهم المراعى المجاورة بالعدل والقسطاس .

لكن ليس معنى هذا أن الدولة الرستمية قد عاشت في عزلة . فقد كانت على علاقات طيبة بدولة خارجية صفرية كانت قد قامت بالمغرب الأقصى في ولاية سجلماسة ، وتزوج أبو القاسم المكناسي الصفرى أمير هذه الولاية بإبنة أحد الحكام الأباضية في تاهرت . وليس هذا فحسب . بل إن الخلفاء الرستميين قد درجوا على دعوة الأئمة السفين إلى تاهرت لمناقشة الأئمة الأباضيين في أمور الدين . وتوافد الأباضيون من مصر والعراق والجزيرة العربية وفارس على تاهرت التي أصبحت مركز إشعاع قوى لجميع الخوارج في العالم الإسلامى . لكن الأمراء الرستميين أهملوا تقوية الجيش حتى أنه عندما قدم الداعى عبد الله الشيعى إلى تاهرت لم يجد مقاومة تذكر في سحق المملكة الرستمية .

* * *

ولم تكن ثورة أبى الخطاب وتأسيس الدولة الرستمية هي الحركة الوحيدة التي شهدتها المغرب على يد الخوارج الأباضية .

فقد قامت في القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) ثورة أخرى - عمها « أبو يزيد مخلد بن كيداد الخارجى » المعروف بـ « راكم الحماو » ، وهو من جماعة النصارى الأباضية المتطرفة ، واستطاع تأليب الشمال الأفريقى على المهدي الفاطمى ونجح في هذا إلى حد بعيد . يقول المقرئى فى « انعاظ الخلفاء » عن ثورة أبى يزيد راكم الحماو ما يلى :

« لما كانت سنة ثلاث وثلاثمائة خرج أبو يزيد بن كيداد النكاري
الخارجي بإفريقية واشتدت شوكته وكثرت أتباعه وهزم الجيوش
وكان مذهبه تكفير أهل الملة ، واستباحة الأموال والدماء والخروج على
السلطان ، فابتدأ يحتسب على الناس في أفعالهم وصار له جماعة يعظمونه
وذلك في أيام المهدي سنة عشرة وثلاثمائة وتزايدت شوكته وكثرت أتباعه
في أيام القائم وحاصر باغايه وهزم الجيوش الكثيرة ثم حاصر قسطنطينية
سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة وفتح تبسسه ومجانة وهدم سورها ودخل
مدينة مرجنة ، فلقية رجل من أهلها وأهدى له حمرا أشهب مليح الصورة
فركبه أبو يزيد من ذلك اليوم وصار يعرف براكب الحمار وكان قصيرا
أعرج يلبس جبة صوف قصيرة وكان قبيح الصورة ، (ص ١٠٩ - ١١٠) .

ويضيف ابن عذاري المراكشي (المغرب في أخبار المغرب ، ج ١ ،
ص ٣٠٧ - ٣١٩) أن ثورة أبي يزيد كانت في أيام أبي القاسم الشيعي
بعد موت أبيه عبيد الله الشيعي ، وكان أبو القاسم قد أظهر مذهبه في
سب الصحابة وغير ذلك من تكذيب كتاب الله ، واشتد الأمر على المسلمين
فكانت ثورة أبي اليزيد نقمة أرسلها الله على أبي القاسم الشيعي وانضم إلى
أبي يزيد سائر المسلمين لأنهم رأوا فيه الخلاص من الشيعة وظلمهم . فركب
الفقهاء مع أبي يزيد ونهضوا إلى القيروان فدخلوها معه في صفر عام ٣٣٢
وأظهر أبو يزيد لأهلها خيرا وترحم على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ودعا
الناس إلى جهاد الشيعة وأمرهم بقراءة مذهب مالك . فخرج الفقهاء
والصلحاء في الأسواق بالصلاة على النبي وعلى أصحابه وأزواجه ، ومعهم
البنود والطبول منها بندان أصفران مكتوب في أحدها بالبسملة وبمحمد رسول
الله وفي الآخر « نصر من الله وفتح قريب على يد الشيخ أبي يزيد . اللهم
أنصر وليك على من سب أولياءك » . وبند آخر مكتوب عليه : قاتلوا أئمة

الكفر . . . الآية ، وبند آخر فيه مكتوب : قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم . . .

ولكن أبا يزيد بعد أن تأكد من هزيمة الشيعة عمد إلى الحيلة لكي يتخلص من فقهاء المالكية فقال لجنوده : « إن التقيّم مع القوم انكشفوا عن أهل القيروان حتى يتمكن أعداؤكم من قتلهم فيكونوا هم الذين قتلوهم لانحن فنستريح منهم » . وعلى هذا النحو ، قتل كثير من مشايخ القيروان وصالحيه وفقهائه وسقط في أيدي الناس وقالوا : قتل أولياء الله شهداء . فقارقه واشتد بغضهم له ، أعنى لأبي يزيد . ومات أبو القاسم الشيعي محصوراً ، (الدباغ . معالم الإيمان ، ج ٣ ، ص ١٠٣٩ - قارن اتعاظ الخفاء للبقرزي ص ٣٠٩) . وكان من بين من خرج مع أبي يزيد من فقهاء القيروان لقتال بني عبيد أبو الفضل الممسي الذي كان يعتقد أن الخوارج من أهل القبلة لا يزول عنهم الإسلام ويرثون ويورثون وبني عبيد ليسوا كذلك لأنهم يحوس زال عنهم اسم المسلمين ، (الدباغ معالم الإيمان ، ج ٣ ، ص ٣٤) . ومنهم أيضاً ربيع القطان أبو سليمان ربيع بن سليمان بن عطاء الله الذي سئل عن سبب خروجه مع أبي يزيد ضد بني عبيد ، فقال : « وكيف لا أفعل . وقد سمعت الكفر بأذني . فمن ذلك أني حضرت إسهاداً وكان فيه جمع كثير : أهل سنة ومشاركة (أهل التشيع) . وكان بالقرب مني أبو قضاة الداعي . فأقى رجل مشرق من أهل الشرق ومن أعظم المشاركة . فقام إليه رجل مشرق وقال : إلى هاهنا ياسيدي إلى جانب رسول الله صلى الله عليه يعني أبي قضاة الداعي ويشير بيده إليه فما أنكر أحد شيئاً من ذلك ، (نفس المرجع ، ج ٣ ، ص ٣٧) .

أمثال هؤلاء الفقهاء ممن خدعوا في أبي يزيد الخارجي قد لقوا حتفهم على يديه كما قدمنا . لأنه بعد أن استولى على القيروان وهزم كتامه خرج

شيوخ القيروان إليه كما يقول المقرئ في « إتحاظ الحنفاء » (ص ١١٢) .
 « فطلبوا الأمان فما طلبهم ، وأصحابه يقتلون وينهبون ، فعادوا إلى الشكوى
 وقالوا : « ضربت المدينة » فقال : « وما يكون . ضربت مكة والبيت
 المقدس » . وبعث أبو يزيد بالسرايا « إلى كل ناحية فيغنمون ويعودون ،
 وفتح سوسه بالسيف ، وقتل الرجال وسب النساء ، وأحرق البلد ، وشق
 أصحابه فروج النساء وبقروا البطون حتى لم يبق موضع في إفريقية معمور
 ولا سقف مرفوع . ومضى جميع من بقي إلى القيروان حفاة عراة ، فمات
 أكثرهم جوعا وعطشا (نفس المرجع ، ص ١١٢ - ١١٣) .

وكانت نهاية أبي يزيد على يد المنصور الفاطمي عام ٣٣٦ الذي يحدثنا
 ابن أبي دينار أنه « سلخ جلده وملأه قطنا وبعث بالبشائر إلى جميع عماله
 وقفل إلى إفريقية . ولما وصل القيروان خرج إليه الناس وهنأوه بالفتح
 وأظهر لهم أبا يزيد ووضع على كتفه قردا وطيف به في الناس ثم حمل
 إلى المهدي وصلب على السور إلى أن نسفته الرياح . وبنى المنصور مدينة
 المنصورية بإزاء القيروان تفاؤلا بهذا النصر . . . وكانت أيام أبي يزيد
 أزيد من ثلاثين سنة دمر فيها غالب الإقليم الأفريقي ، (المؤنس في أخبار
 إفريقية وتونس ، ص ٥٩ - ٦٠) .

لكن من الحق أن نقول إن حركة الخوارج في الشمال الأفريقي لا يقال
 اليوم إلا ويقصد بها حركات الأباضية بالذات . لأن تعاليم الأباضية لم تنته
 بمقتل أبي يزيد راكب الحمار بل ظل لها أتباعها وأنصارها بعد هذا بعدة
 قرون . ولهذا أصبح لزاما علينا أن نهتم بالأباضية اهتماما خاصا من حيث
 فرقها وآرائها الفلسفية .

المقالة الثالثة

فرو الاباضية

يقال لأباضية الخوارج « الوهبة » أو « الوهاية » نسبة إلى عبد الله بن وهب الراسبي الأزدي الذي كان يقال له ذو النفثات لأن ركبته قد صارت كنفثات الإبل من كثرة السجود . وكان الوهبة يطلقون على أنفسهم اسم « المسلمين » لأنهم وحدهم هم الذين يستحقون هذا الاسم في نظر أنفسهم ولأنهم القائمون بالسنة وحدهم . أما المالكيون والحنفيون الذين انتشروا بأفريقية فقد أطلق عليهم الوهبة اسم « الموحدون » أي أنهم في نظرهم ليسوا بمشركين ، ولكنهم ليسوا بمسلمين أيضاً . وكانوا يعتقدون أن دعوة هؤلاء الموحدون إلى الدين الحق ، وهو عندهم مبادئ الخوارج ، فرض كفاية على كل وهي . وأن عليه — أن يبدأ بإقناعهم بالحسن أول الأمر ، فإن أبوا ، فيجب عليه قتالهم ، لكن لا تقع الجزية على الموحدون بحال ما من الأحوال على عكس المشركين (ويمثلهم في نظر الاباضية المسيحيون واليهود والزرادشتية ... الخ) فإنه تقع عليهم الجزية (الشماخي : كتاب السير) .

وقد أشار موتيلينسكي في مقاله عن الاباضية في دائرة المعارف الإسلامية إلى الفرق التي انقسمت إليها الاباضية الأفريقيون فقال : « لقد انقسم الاباضيون الأفريقيون ثلاث فرق : النكارية ، والخلفية ، والنفاثية » . وسنتحدث الآن عن هذه الفرق حديثاً أطول عما تحدث به عنها موتيلينسكي .

فالنكارية قامت بعد موت عبد الرحمن بن رستم بسبب النزاع على الخلافة . فقد ترك عبد الرحمن الأمر شورى بين أشياخ الخوارج : مسعود

الأندلسي ويزيد بن فندين وأبي قدامة اليفرنى وعمران بن مروان الأندلسي. وأبي الموفق سـعدوس بن عطيدته وشكر بن صالح السكتامى ومصعب بن. سرمان وعبد الوهاب بن عبد الرحمن ومال قدامة لمبايعة عبد الوهاب لأن أم عبد الوهاب يفرنيه وطمع أن يؤثره على من سواه . فتكلم هو وأصحابه حين أرادوا مبايعته أن لا يقطع أمراً دون مشورة جماعة من المسلمين (الخوارج) معلومة . أى بنى يفرن . فقال مسعود وجماعة المسلمين. لا نعلم شرطاً فى الإمامة إلا أن يحكم بيننا كتاب الله وسنة نبيه عليه السلام وآثار الصالحين . فسكت يزيد وأصحابه عن ذكر الشرط ... ولما تمت البيعة لعبد الوهاب وقع فى نفس بن فندين وسقط فى يده جماعة من أهل الرغبة فى الولايات فجددوا فيما أمسكوا عنه من الشرط ... وأكثروا الحديث والنجوى فسموا "نجويه" وخادعوا الناس بأقوالهم واضطربوا ، فإذا لقوا من لا بصيرة له فى الدين قالوا شرطنا أن لا يقع أمراً ولا يقضى دون جماعة معلومة . وإذا خلوا بإخوانهم قالوا : قدّم علينا من نحن أولى منه بالتقديم ... وإذا لقوا الضعفاء قالوا : لا تجوز إمامة رجل إذا كان فى المسلمين من هو أعلم منه فأفشوا القيل والقال ... واتفق البعض على أن يكتبوا إلى إخوانهم وعلمائهم بالمشرق . فاختاروا من يرفع الكتاب وكتبوا ما وقع به الخلاف ، وحمله الأئمة . فلما بلغوا مصر صادفوا بها شعيباً أبا المعرفة وشيعته... واتفق علماء المشرق أن الإمامة صحيحة والشرط باطل. ورأى شعيب أن يرجع مع الرسل إلى المغرب بالرغم من أن أصحابه نهوه عن ذلك . وتزعم الخروج على الإمام مع ابن فندين . وخرج إليهما من كان ينظر إليه من النكار من المدينة إلى الجبال والمنازل . فأكثروا التناجى ثم اجتمعوا بكديه ، فأظهروا إنكار إمامة عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم ولهذا سموا نكاراً وسموا نكاثاً أيضاً لنسكتهم بيعة الإمام .

وانفق النكارية على قتل الإمام غدرا . قال أبو زكريا فى "سير مشايخ

نفوسه ومثله ، ما يلي : « بلغنا أن جماعة منهم توثقوا على غدر الإمام
رضى الله عنه فالتمسوا الحيلة في الوصول إلى ذلك فأداروا الرأى بينهم فلم
يتجه لهم . فقام منهم رجل فقال أجعلوني في تابوت وأجعلوا قفله من داخله
فالتمسوا وصولي إلى بيته . فعمدوا إلى تابوت فجعلوه فيه . فأظهروا أنهم
يتخاصمون على ما فيه وأن كل واحد لا تطمئن نفسه بتركه عند خصمه
ورغبوا إلى الإمام أن يكون عنده إلى أن يتفقوا فأجابهم . فلما حملوه استراب
ثقله وكون قفله من داخل . وانفقوا مع صاحبهم إذا قتل الإمام أذن لصلاة
الصبح فيضعون السلاح في أهل المدينة وتهيئوا لذلك واستبشروا بنيل
المطلوب . فلما جاء الليل وقضا الإمام ورده من الصلاة أخذ كتاباً ينظر فيه
ثم عمد الإمام تلك الليلة إلى زق منفوخ فألقاه على فراشه وألقى عليه رداء
أبيض وأخفى السراج وتنحى ناحية لما وقع في نفسه من الريبة . فلما سجد
البيت وهدى وسكنت حركة الإمام ظن أنه نام . فتحت التابوت وخرج فتأمل
البيت . فظن أن الزق هو الامام فضربه بالسيف ، وظن بالفوز والظفر
بالبغيه . فأخرج الامام السراج وسقط في يده . فقتله الامام وكان شجاعا
بطلا . فرده في تابوته . فسمعوا للأذان عند الصبح فلما لم يسمعوا علموا أن
صاحبهم لم يفعل شيئاً . فأقبل بعضهم على بعض يتسألون عن الامام
وصاحبهم وهل سمع آذاناً أو شيئاً فاجتمعوا إلى الامام وقالوا اتفقنا
ونريد تابوتنا . قال : « اذهبوا إلى موضعه الذي تركتموه فيه فخذوه . فذهبوا
فحملوا إلى ما منهم فإذا صاحبهم قتيلاً . نحيب الله سعيهم » (نقلاً عن الشماخي
الكتاب المذكور ، ص ١٤٥ - ١٥٠) .

أما فرقة الخلفية فهم أتباع خلف بن السمع بن عبد الأعلى المعافري .
وهم يمثلون الفرقة الثانية أو الانشقاق الثاني الذي حدث في صفوف الخوارج
الاباضية بالمغرب ، في حين يمثل النكارية الانشقاق الأول (انظر تقويم

أبي زكريا لإميل مسكاريه) . وكان السمع بن عبد الأعلى المعافى شيخاً من مشايخ جبل نفوسة وكان عاملاً من قبل الامام عبد الوهاب على الجبل . ولما مات عبد الوهاب وبايع المسلمون (الخوارج) ابنه أفلح ، علم خلف بن السمع هذا ، فأنف وانحاز بمن معه إلى ناحية تيمتى وما يليها من المشرق وزاد في الفساد على فعله فسكاتب أبو عبيدة (عامل أفلح على الجبل) أفلح يستأذنه في دفاعه فأجابه أن يلاطفه . فـلـحّ خلف وتمادى في العنف والفساد فقتل الأنفس ونهب الأموال وقتل بعض أصحابه غلطا . فأخصب الله جنته استدراجاً وأجذب جهة أى عبيدة فقال الناس إلى خلف طلباً للخصب والرخا . . . فأمر أبو عبيدة أصحابه بمناحزتهم لما أبصر بغيهم فمزهم الله تعالى ، (نقلا عن الشماخي ، ص ١٨٣ — ١٨٤) .

والنفائية تمثل الانشقاق الثالث بين أباضية الخوارج من المغرب ، وهم أتباع نفاث بن نصر الذى قام ضد أفلح بن عبد الوهاب ينكر عليه « قلة محاربتة المسودة (جنود العباسيين) وما هو فيه من خفض العيش .

وفى الرسالة التى كتبها « أبو عمرو عثمان بن خليفة » ، وعنوانها « بيان كل فرقة » ، وهى رسالة فى معتقدات الأباضية نجد توضيحاً للفروق القائمة بين مبادئ كل فرقة من هذه الفرق . فالنكارية هى الفرقة الملمحة فى الاسماء . تقول إن ولاية الله وعداوته تتقلب بالأحوال يعادى العبد إذا كفر به وإن تاب وآمن وعمل صالحاً تولاه . « وقالوا إن أسماء الله مخلوقة وقالوا الامامة غير مفترضة . وقالوا صلاة الجمعة غير جائزة خلف أئمة الجور . وقالوا إن الله لم يأمر بالنوافل . وقالوا الحرام المجهول حلال .

أما النفاثة فذمبت إلى أن الله هو الدهر الدائم فإن سئل نفاث عن معناه قال هكذا وجدت في دفتر . وقال نفاث إن الخطبة يوم الجمعة من المسلمين بدعة . وقال إن الإمام إذا لم يمنع رعيته من جور الجورة وظلمهم لا يحل له أن يأخذ الحقوق التي جعل الله عليهم وأوجبها في كتابه من الزكاة والفطرة والقتال .. الخ .

أما الخلفية فليس بينهم وبين الاباضية خلاف إلا في مسألة واحدة وهي قولهم لكل حوزة إمام لا يعدوها إلى غيرها وقد ضلوا لخلافهم الإجماع .

* * *

وإلى جانب هذه الفرق الرئيسية الثلاث للإباضية توجد فرق أخرى فرعية . فمن فرق الاباضية في الشمال الإفريقي الفرقة التي تسمى العمرية أو الحسينية وهي أقرب الفرق إلى المعتزلة . ولأصحابها مسائل خاصة بهم منها قولهم بأنه لا يشرك إلا من أشرك بالله . وقالوا بتشريك المتأولين المخطئين من الأمة كذلك . وقالوا إن الحب والرضا والولاية والعداوة والبغض والسخط أفعال لله وليست بصفات لله . وقالوا بإباحة الزنا والأموال لمن أكره على ذلك يتقى بها نفسه ثم يغرم بعد ذلك .

ومن الاباضية فرقة يقال لها السكاكية إمامهم عبد الله السكاك . رجل لو أتى من لوائه زعم أن الدين كله مستخرج من القرآن وأنكر السنة والرأى . وزعم أن الصلاة بالجماعة بدعة . وقال الأذان للصلاة بدعة فإذا سمعه قال نهق الحمار .

ومن الاباضية كذلك فرقة يقال عنها الفرثية وهم أصحاب أبي سليمان بن يعقوب بن محمد بن أفلح الإمام ابن عبد الوهاب ، وهو قد نجس الفرث .

وما طبخ فيه من الطعام . وحرم أكل الجنين . ونجس دم العروق وقال
لا تعطى الزكاة إلا للقرابة يعنى قرابة المزكى .

(انظر فى هذا « المجموع » ، يشتمل على عدة رسائل أباضية . رسالة
فى اختصار الفرائض ورسالة فى الحقائق المحتاج إليها ورسالة فى بيان كل
فرقة ومازغت به عن الحق ورسالة فى بيان اعتقادنا والرد على من نسبنا
لغير الحق - طبعت هذه الرسائل على نفقة محمد بن يوسف البارونى بمصر)

ومن فرق الأباضية كذلك فرقة النفوسية أو التزينية أصحاب أبويونس
وسيم النفوسى التزنى الذى ثار مع أصحابه فى ولاية أبى بكر بن الأفلح
بسبب مساقى الناس وترك أتباع الحاكم حفر هذه المساقى من غير تسوية
عما أثار الناس (الشماخى - كتاب السير ، ص ١٩٥) .

وجميع هذه الفرق للأباضية تنبرأ من فرق الخوارج الأخرى :
الأزارقة واليهسية والنجيدات والصفورية . . الخ . لكن اسم « الوهبة » ،
يجمعها ويطلق عليها كلها .

ورجال الأباضية الوهبة يضرب بهم المثل فى التقوى والصلاح
والزهد . فمن أئمة الوهبة أبو حاتم الملوذى التجيبي النجيسى الذى تولى
أمر الدعوة بعد أبى الخطاب . وما يؤثر عنه أنه بعد أن هزم الأعداء
وتفقد القتلى وجد بعضهم قد جرد من ملابسه . فغضب وقال لأصحابه :
إن لم تردوا أسلابهم اعتزلت ولايتكم ، فردوا الأسلاب . وهو أمر يدلنا
على مدى الاختلاف بين الأباضية والصفورية . ومن أئمتهم عاصم السدراتى
ومدمان الحرطلى وأبو اليقظان . وكانوا يطوفون بالأسواق لقمع الفسق
والفساق وكانوا يعاقبون القصاب على نفخ الشاه والجمال عند ما يحمل دابة
فوق ماتحتمل .

وتقدم لنا كتب الاباضية أسماء مشاهير رجالهم وبخاصة في جبل نفوسة ، وتظهرنا على أخبارهم وتقشفهم وزهدهم وكراماتهم وأسماء المشاهد التي كانوا يترددون عليها في الجبل للعبادة . وعلى رأسهم أبو زكريا التوكيني الذي قيل عنه « أبو زكريا هو الجبل والجبل هو أبو زكريا » .

ذهب أبو زكريا إلى أن مسالك الدين عند أباضية جبل نفوسة أربعة : « السكتان وهو ما كان عليه السلام قبل أن يهاجر وما كان عليه جابر وأبو عبيدة . ثم الظهور وهو ما كان عليه السلام بعد أن أمر بالجهاد وما كان عليه أبو بكر وعمر وغيرهم من قام بحق الدين . ثم الدفاع كأهل النهر من تكون إمامته مادام القتال . فإذا زال القتال زالت كعبدة الله بن وهب الراسبي . والشراء كأبي بلال مرداس وغيره » . (الشهاخي - قارن أيضاً تقويم أبي زكريا ، نشرة مسكارية) . وجابر الذي ورد ذكره في النص هو جابر بن زيد الأزدي وهو أصل المذهب الخارجي وفيه قال ابن عباس عند ما مات : « كان زيد أعلم الناس » ، وقد توفي عام ٩٦ هـ . أما أبو عبيدة فهو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التيمي ويقال له أبو عبيدة الأعور من فقهاء الدعوة . أما أبو بلال غير بلال مؤذن الرسول وهو من فقهاء الدعوة بالمشرق أيضاً .

ومن مشاهير العباد في جبل نفوسة ابن يانس الذي وجد رجلا عند باب الأمير له حاجة عنده ، والباب مغلق فأخذ يقذف الباب بالحجارة . . ففتح الإمام الباب واعتذر بأشغاله بغسل الجنابة وعصر لحيته . ومنهم ماطوس الذي يروى أنه إذا كان يسير بالليل من المسجد وأراد دخول بيته سبقه عمود من النور بين يديه . ومنهم خليل صال من أهل دركل الذي يروى أنه تكلف أنواعا من العبادات عجز عنها غيره وذلك أنه ربما جعل ليله أجمع ركعة واحدة وربما جعله سجدة واحدة . ومنهم أبو ذر

أبان بن وسيم الوبعوى الذى جاءته ابنته زائرة فأمطرت السماء فقال لها :
بىتى . قالت إنما أذن لى فى الزيارة لا فى المبيت فقال سبرى فى حفظ الله
وستره . فمضت والليل مقبل والمطر هاطل والبلد شاسع فوصلت وقد حفظها
الله ولم تقع عليها قطرة ماء . ومنهم أبو الربيع الذى اذاه ذئب فى بستان فدعا
عليه فأعصبحت منتفخاً فى البستان .

وقد عدد الشهاخى من آخر كتابه « السير » أسماء مشاهد جبل نفوسة
ونشرها ريفيه باسيه René Basset فى كتابه « مشاهد جبل نفوسة »
Les sanctuaires du Djebel Nefousa فذكر منها مصلى ليجين ومصلى
أبى عامر ومصلى عاصم السدراتى ومصلى أبى غليون ومصلى مادمان الهرطلى
وسبعة مشاهد فى تمصمص ، ومشاهد فى جرّبه والزاب ووارجلان وأريغ
ولالت وتفرمين وغيرها .

* * *

وحوالى عام ٤٠٠ هـ (١٠٠٩ - ١٠١٠ م) انتهى مطاف الوهبة
الأباضية فى الشمال الإفريقى جنوب وارجلان فى كريمة وسدراته
بالجزائر ، ونزحوا إلى إقليم شبكة مأزب فيها حيث ظلوا يعيشون حتى
اليوم .

وبنو مأزب يؤمنون بأن مثال الخلافة كان فى الخلافة الكاملة أى
فى الخلافة فى عهد الخلفاء الراشدين حتى عام ٣٨ هـ وهو العام الذى خرج
فيه الإمام عبد الوهاب الراسبى على سيدنا على بن أبى طالب . (وقد قتل
على بعد هذا بعامين أى عام ٤٠ هـ) . ويؤمنون بأن من حق المسلمين
أن يعزلوا الخليفة إذا حكموا بانحرافه . ويؤمنون بأن الخلافة تكون
بالانتخاب . ولذا كان الأمر بيد سلطان الجور فلا بد من تأجيل
الانتخاب .

وأباضية مأزب يعدون أنفسهم في دور الستر . وهو الدور الذى بدأ بسقوط تاهرت عندما أعلن الإمام الأباضى يعقوب أنه لا مجال لانتخاب إمام بعده وكان ذلك حوالى عام ٩٠٩ هـ (١٥٠٣ - ١٥٠٤ م) .

والتنظيم الذى يخضع له أهل المأزب قائم على نفس هذا الأساس أى على أساس أنهم يمرون بدور الستر . فهم يقسمون الشبكة (أى شبكة الجبال التى يقطنونها) إلى مجموعة من الحلقات ، كل حلقة منها تتكون من اثنتى عشر « عزابة » (جمع عزب وهو المعتزل المتوحد غير المتزوج) يرأسهم « شيخ » : ثلاثة منهم مهمتهم التعليم ، وواحد مهمته الأذان ، وخمسة لغسل الموتى ، واثنتان لإدارة شؤون الجامع أو الزاوية . أما الشيخ فهمته السهر على تنفيذ أحكام الشريعة وإقامة شريعة الله بين الناس ، ورئاسة مجلس الجماعة الذى يحكم فى جباية الخراج وينفذ القانون . وهذا المجلس لا يمكنه أن يصدر عقوبة الإعدام لأن الإمام وحده هو الذى من حقه أن يحكم بهذه العقوبة . أما مجلس الجماعة فإن أقصى عقوبة يستطيع أن يحكم بها هى عقوبة « التبرئة » . والأباضى الذى يحكم عليه بالتبرئة (بعد ارتكابه مثلاً جريمة القتل أو الزنا أو السرقة أو الخروج على قانون الجماعة) يحرم من جميع الحقوق المدنية ومن الدخول إلى الجامع ومن مخالطة الإخوان . لكن هذه العقوبة ليست « مؤبدة » ، أعنى أنها ليست مدى الحياة ، إذ أن من الجائز أن يغفر له مجلس العزابة وأن يقبل توبته بشرط أن تكون هذه التوبة على رؤوس الأشهاد ، وأن يقوم الجانى بنقد نفسه نقداً ذاتياً أمام مجلس الجماعة .

ويبلغ عدد أباضية الجزائر ما بين ٣٥٠٠٠ ، ٤٠٠٠٠ شخص .

(أنظر في هذا كتاب Louis Rinn: Marabouts et Khouan, Etude sur l'Islam en Algérie — Alger, 1884, Ch XI, (p 138—156)

وقد اضطرت فرنسا أيام استعمارها للجزائر أن تجعل إقليم الزاب « إقليميا خاصا » غير خاضع تماما للقانون الفرنسي الذي كان يحكم الجزائر كلها وأقامت به محاكم خاصة للأباضية (Bousquet: Introduction à l'Etude generale de l'Islam, Alger 1945 p. 88).

والأباضية موجودة كذلك حاليا في إقليم جربه بتونس . أما في المشرق فأكثر انتشارها في عمان ومسقط وزنبار .

المقالة الرابعة

فلسفة الإباضية

يلخص الأشعري في « مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين » (طبعة ريتز - الطبعة الثانية - ١٩٦٣) النقاط التي التقى حولها جمهور الإباضية . وبوسعنا أن نجمعها على الوجه التالي :

تأولوا في عثمان نحو ما تأولت الشيعة في أبي بكر وعمر . وزعموا أن عليا هو الحيران الذي ذكره الله في القرآن الكريم (٦ : ٧١) « قل أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا وثُرِّدْ عَلَى أَعْقَابِنَا بعد إذ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى اثْنًا قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هَدَى اللَّهُ هَدَى وَأَمْرٌ لِلنَّاسِ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ » . وأن أصحابه الذين يدعونهم إلى الهدى أهل النهر وان . وزعموا أن عليا هو الذي أنزل الله سبحانه فيه الآية : « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » (٢ : ٢٠٤) . وأن عبد الرحمن بن ملجم هو الذي أنزل الله فيه : « ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضاة الله » .

وجمهور الإباضية يتولى المحكِّمة كلها إلا من خرج . ويزعمون أن مخالفيهم من أهل الصلاة كفار وليسوا بمشركين : حلال مناكرتهم وموارثهم ، حلال غنيمة أموالهم من السلاح والبكراع عند الحرب ، حرام ما وراء ذلك وحرام قتلهم وسبيهم في السر إلا من دعا إلى الشرك في دار التقية ودان به . وزعموا أن الدار — يعنون دار مخالفيهم — دار توحيد إلا عسكر السلطان فإنها دار كفر عندهم . وحكي عنهم أنهم أجازوا

شهادة مخالفينهم على أوليائهم وحرموا الاستعراض إذا خرجوا وحرموا
دماء مخالفينهم حتى يدعواهم إلى دينهم . وقالوا إن مرتكبي الكبائر موجدون
وليسوا بمؤمنين ، وأن كل كبيره كفر نعمة لا كفر شرك وأن مرتكبي
الكبائر في النار خالدون مخلدون فيها . ووقف كثير من الأباضية في إيلا
أطفال المشركين في الآخرة فجوزوا أن يؤلمهم الله سبحانه في الآخرة على
غير طريق الانتقام وجوزوا أن يدخلهم الجنة تفضلا . ومنهم من قال إن
الله سبحانه يؤلمهم على طريق الإيجاب لا على طريق التجويز .
والخوارج كلهم بما فيهم الأباضية يقولون بخلق القرآن .

والأباضية تخالف المعتزلة في التوحيد في الإرادة فقط لأنهم يزعمون
أن الله سبحانه لم يزل مريدا لمعلوماته التي تكون أن تكون ، ولمعلوماته
التي لا تكون أن لا تكون . والمعتزلة إلا بشر بن المعتز ينكرون ذلك .
وأما القدر فمنهم من يذهب فيه إلى قول المعتزلة ومنهم من يميل إلى إثباته .
وأما الوعيد فقول المعتزلة فيه وقول الخوارج قول واحد لأنهم يقولون
إن أهل الكبائر الذين يموتون على كبائرهم في النار خالدون فيها مخلدون .
غير أن الخوارج يقولون إن مرتكبي الكبائر ممن ينتحل الإسلام يعذبون
عذاب الكافرين . والمعتزلة يقولون إن عذابهم ليس كعذاب الكافرين .

وأما السيف فإن الخوارج تقول به وتراه . إلا أن الأباضية لا ترى
اعتراض الناس بالسيف . ولكنهم يرون إزالة أئمة الجور ومنهم من أن
يكونوا أئمة بأي شيء قدروا عليه بالسيف أو بغير السيف . فأما الوصف
لله سبحانه بالقدرة على الظلم ، فإن الخوارج جميعاً تنكر ذلك .

واختلفت الخوارج في اجتهاد الرأي . فمنهم من يميز الاجتهاد في
الأحكام كالنجدات وغيرهم ، ومنهم من ينكر ذلك ولا يقول إلا بظاهر

القرآن وهم الأزارقة . وقد قالت الأباضية بالرأى . والخارج كلها لا تقول بعذاب القبر ولا ترى أن أحداً يعذب في قبره .

وقد لاحظ جولد تسيهر ونلينو وجود مسائل مشتركة بين المعتزلة والأباضية (انظر ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى لبحث نلينو « الصلة بين المعتزلة ومذهب الأباضية في إفريقية الشمالية » ، نشر في كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، دراسات لكبار المستشرقين - مكتبة النهضة ١٩٤٠ - ص ٢٠٤ - ٢١٠) .

وأهم هذه المسائل المشتركة بين المعتزلة وأباضية الشمال الإفريقي هي : القرآن مخلوق - ليس من الممكن رؤية الله في الآخرة - تأويل بعض مسائل الحياة الأخرى تأويلاً مجازياً (الميزان والصراط) . كل تشبيه ظاهر ، وبخاصة استواء الله على العرش ، يجب تأويله تأويلاً مجازياً . وهذا ما لاحظته جولد تسيهر من نقط التقاء بين المعتزلة والأباضية (مجلة تاريخ الأديان - المجلد رقم ٥٢ سنة ١٩٠٥ ، ص ٢٣٢) . وزاد عليها نلينو النقاط التالية :

الله لا يغفر الكبائر لمرتكبيها إلا إذا تابوا قبل الموت - عذاب النار أبدى حتى لمرتكبي الكبائر من المسلمين ، وإن مات المسلم دون أن يتوب لا تنفع له شفاعة الملائكة أو الرسل أو الأولياء وذلك لأن الله صادق في وعده ووعيده - صفات الله ليست زائدة على ذات الله ولكنها عين ذاته .

أما أوجه الخلاف بين الأباضية والمعتزلة فيلخصها نلينو في وجمين : أولهما مسألة المنزلة بين المنزلتين . فالأباضية ينسكونها بالنسبة إلى مرتكب الكبيرة . ولا يوافقون أهل السنة كذلك في قولهم بأن مرتكب الكبيرة

مسلم . ولذلك يقول الشماخي : « ندين بأن لا منزلة بين منزلة الإيمان ومنزلة الكفر » . وثانيهما مسألة القدر وحرية العبد في أفعاله . فالمعتزلة يقولون بحرية العبد ، بينما يقول الإباضية في شمال إفريقية بالحرية المحدودة في صورة « الكسب » ، أو « الاكتساب » ، عند الأشاعرة .

ونلتقي في الرسالة المسماة « في الحقائق المحتاج إليها » ، لأبي القاسم بن إبراهيم البرادى الإباضى (نشرت ضمن مجموع الرسائل الإباضية التى طبعت في مصر — بدون تاريخ — على نفقة محمد يوسف البارونى) ببعض التعريفات الهامة التى يظهرنا أكثرها على الخلاف القائم بين الإباضية والأشاعرة مثل :

العلم وضوح الحقائق فى النفس وحقيقته جوهر بسيط نورانى . العالم هو ما سوى الله وهو الأجسام والأعراض فقط (الأشاعرة يقولون بأنه الأجسام والأعراض والجواهر) ، وعند الغير الأجسام والأعراض والجواهر — حقيقة الجوهر هو المتحيز — حقيقة الجسم هو المتحيز ولا فارق بينه وبين الجوهر ، وعند الغير (الغير هم الأشاعرة) الجسم هو المنقسم . والمتحيز منقسم لكن دليل الانقسام أن الجهة الموائية الشرق غير الجهة الموائية الغرب — حقيقة العرض هو ما لا يقوم بنفسه — حقيقة الخلق الإخراج من العدم إلى الوجود — حقيقة الحدوث وجود بعد عدم — حقيقة البقاء وجود بعد وجود — حقيقة الوجود أنه الحاضر الآن — حقيقة القديم هو الموجود لا بعد عدم ولا يهدم بعد وجود — حقيقة القدم صفة القديم — حقيقة الشيء هو الخبر عنه ، وعند الأشعرية هو الموجود — والمعدوم عندهم ليس بشيء وعندنا شيء معدوم — والعدم عندنا ليس بشيء — حقيقة العلة هى الملازمة للمعلول يوجد بوجودها ويرتفع بارتفاعها — حقيقة الاعتقاد اعتماد القلب على معنى فى النفس

نفيًا أو إثباتًا - حقيقة الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ولا التفات إلى العقل في شيء من ذلك - حقيقة الإيمان التصديق بالله عز وجل باللسان والقلب والجوارح - حقيقة الكفر في الشرع ما أوعده الله عليه العقاب .

ونلتقي في كتاب « الدليل لأهل العقول » لأبي يعقوب يوسف بن إبراهيم الوردجلائي (ثلاثة أجزاء في مجلد واحد ، طبعة القاهرة ١٣٠٦ هـ) بشرح مفصل لأسس الفلسفة الإباضية ، سنحاول الآن أن نقدم تحليلًا سريعاً لها . حيث أن الوردجلائي أحد فقهاء وفلاسفة الإباضية الرسميين في جبل نفوسة :

١ - مذهب الإباضية في الخروج طريق وسط بين ما يذهب إليه أهل السنة من عدم جواز عصيان الحاكم وبين الفرق الأخرى المتطرفة من الخوارج التي تقول بضرورة الخروج عليه وتنادى بالشراء وتكفير القعده . يقول الوردجلائي : « مذهب أهل الدعوة في الخروج على الملوك الظلمة والباطل الجور جائز وليس كما تقول السنية ، أنه لا يحل الخروج عليهم ولا قتالهم بل التسليم لهم على ظلمهم أولى . قالوا وقد اختلفت الأمة في هذه المسألة على ثلاثة أقوال : القولة الأولى قول أهل الدعوة أنه جائز الخروج عليهم وقتالهم ومناصبتهم والامتناع من إجراء أحكامهم عليهم إذا كنا في غير حكمهم وأما إذا كان تحت حكمهم فلا يسعنا الامتناع من كثير من أحكامهم وإن أردنا الشراء والخروج جاز لنا . فهذه قوله . القولة الثانية قول المخالفين أنه لا يجوز الخروج عليهم ولا قتالهم ولا الامتناع من أحكامهم ولا الدفاع عنك لهم . القولة الثالثة مذهب الأزارقة والصفورية . والنجدات في الاستعراض لسائر الخلق الملوك وجنودها والرعية وعوامها

لأنهم حكموا على الجميع بالشرك فاستعرضوا الجميع وأجروا عليهم حكم
الشرك القتل والسب والغنيمة ، (ج ٣ ، ص ٦٢ — ٦٣) .

٢ — موقفهم من شرعية حكم أبي بكر وعمر وعثمان حتى السنة السادسة
من حكمه فقط وعلى قبل التحكيم فقط ومن عدم شرعية ولاية معاوية
هو موقف الخوارج كلها بوجه عام . يقول الورجلاني :

« فإن قال قائل ما الدليل على أن ولاية أبي بكر الصديق رضى الله عنه
صواب وأن ولايته حق عند الله تعالى فنقول أما من كتاب الله عز وجل
فقوله وما محمد إلا رسول إلى قوله وسيجزى الله الشاكرين . وأبو بكر
رضى الله عنه إمام الشاكرين . وقال الله تعالى في المنافقين حين منعهم الجهاد
مع نبيه عليه السلام حين تخلفوا عنه في زمن الحديبية قل للمخلفين من
الاعراب ستدعون إلى قوله يعذبكم عذاباً أليماً فوعدهم الله تعالى أن تخلفوا
بعد ما كان خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم خليفته من بعده والمأموم
المطيع الفائز بطاعته لإمامه دليل على أن الإمام محق يدعو إلى الهدى .
وقول الله سبحانه وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفهم
في الأرض إلى قوله فأولئك هم الفاسقون . فلما استخلف أبو بكر رضى الله
عنه أنجز الله وعده فثبت أن أبا بكر مؤمن وقد عمل الصالحات ومكّنه الله
بعد ذلك دينه الذى ارتضى له وبدّل له الأمن من بعد الخوف فصار إلى
العبادة وادحاض الشرك . . . ودليل آخر على تصويب ولايته من السنة أن
قدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم على عماد الدين وهى الصلاة وجعله إمام
المتقين والغير مأموم ومن خالفه ملوم . . . وحسبه أنه عند الله الصديق
الأكبر وثانى اثنين إذ هما فى الغار . . . والدليل على ولاية عمر بن الخطاب
رضى الله عنه أنبأوها على الأصل الصحيح وله شركة مع أبي بكر الصديق فى
جميع دولته من القرآن والسنة والإجماع نسقاً بنسق . والدليل على ولاية

عثمان بن عفان فولايته حق لانطباق أهل الشورى عليه ، وعزله وخلعه وقتله حق لانتهاكه الحرم الأربع : أولاها استعماله الخونة الفجرة على الأمانة التي عرضها الله تعالى على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها إلى قوله جهولا . والثانية ضربه الأبخار وهتكه الأستار من الصحابة الأخيار أن أمروه بالمعروف ونهوه عن المنكر كأبي ذر وابن مسعود وعمار بن ياسر وابن حنبل . والثالثة تبذيره الأموال وإسرافه فيها فمنعها الأخيار وجادها للأشرار . وقال الله تعالى إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، فحرم العطايا لأهل العطايا فجادها للعين وأنباته الملاعين . وأعطى ابن الطريد مروان بن الحكم خمسى أفریقیة ستمائة ألف دينار ، تكاد تقوت نصف مساكين هذه الأمة . الرابعة حين ظهرت خيانتة فاتهموه على دينهم فطلبوه أن ينخلع فأبى وامتنع فانتسكوا منه الحرم الأربع : حرمة الأمانة ، وحرمة الصحبة ، وحرمة الشهر الحرام ، وحرمة الإسلام حين انخلع من حرمة هذه الحرم . إذ لا يعيد الإسلام باغياً ولا الإمامة خائناً ولا الشهر الحرام فاسقاً ولا الصحبة مرتداً على عقبه .

« وأما على ابن أبى طالب فإن ولايته حق عند الله تعالى وكانت على أيدى الصحابة وبقية الشورى . ثم قاتل طلحة والزبير وعائشة أم المؤمنين رضى الله عنها فقتاله حق عند الله تعالى . . . وزلته فى التحكيم نهي أول مرة عن التحكيم فقال إنه كفر ثم رجع عوده على بدء . وقال من أبى التحكيم فهو كافر . وأما معاوية ووزيره عمرو بن عبد العاص فهما على ضلالة لا تتحالما . ما ليس لهما بحال ، (الجزء الأول — الدليل لأهل العقول ، ص ٢٦-٢٨) .

٣ — ذهبت الإباضية إلى تكفير القدرية والمرجئة والشيعة والمشبهة أو المجسمة . وكفروا القدرية لأنهم أى القدرية زعموا أن أفعالهم خلق لهم فلم يخلقها الله . فله خلق ولهم خلق بعد . قول الله تعالى : « ألا له الخلق

والأمر، وقالوا هم أيضاً لنا الخلق والأمر وإن شئتم النهي . قال الله عز وجل . هل من خالق غير الله ، فأخبر به المشركون . وقالت القدرية بل نحن الخالقون لأفعالنا . . . فناهبوا الله تعالى في خلقه ونازعوه في اسمه .

وأما المرجئة فزعموا أن من قال لا إله إلا الله دخل الجنة وأنه المأمور به . وما سواه فليس بإيمان . وأن جميع ما أمر الله تعالى من طاعته ليس بإيمان . وجميع ما توعد الله تعالى عليه العقاب من الأعمال ليس بكفر . فخلوا عرى الاسلام وأبطلوا فائدة الحلال والحرام وأرضوا الله بقول لا إله إلا الله ولو طمسوه بالآثام وأبطلوا فائدة قول الله عز وجل ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . . . وقد لعنهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم فتروا العباد من الأعمال الصالحات فجعلهم يهود هذه الأمة الذين قاتلوا أن تمسسنا النار إلا أياماً معدودة .

وأما الشيعة الجهمية روا فضهم وغاليتهم فإنهم قدحوا في الاسلام والنبوة والالوهية فزعم بعضهم أن علياً إمام مطاع لا يأمر بشيء إلا كفر تاركه فجاوزوا بمعصية الله عز وجل حكم الله في نفسه وأن في معصيته ما ليس بكفر . وبعضهم يقول نبي . فأبطلوا قول الله عز وجل في محمد خاتم النبيين حيث يقول ما كان محمد أباً أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين . وبعضهم يقول إن ذرية علي أهل الجنة وليس عليهم من الاسلام ولا من شرائعه شيء . وبعضهم يقول إن الشيعة كلها ليس عليهم من عمل الشرائع شيء إلا من لم يبلغ في حقيقة الايمان بعلي وذريته ، فتلزمه الفرائض عقوبة له حتى يستبصر ويحقق فتسقط عنه الفرائض . . . وبعضهم يقول إن علياً حى بجبال رضوى الأسد عن يمينه والنمر عن شماله . . . وليس فيهم طائفة أشبه بالناس قليلاً إلا الزيدية والحسنية . قد وافقوا جميع المسلمين فيما يقولونه . إلا في التحكيم الذي صاغوه لعلي ، وقد قتل من قال به ومن أنكره فجمع في قتاله بين الحق والمبطل .

وأما المشبهه فحسبهم القدرح في إلههم ورجوعهم إلى شبه الأوثان
الى عبد آباؤهم من قبل . ومذهبهم في جميع ما أخبر الرب عن نفسه مثل
اعتقادهم في أنفسهم من الجوارح والآلات فذهبوا في قوله يدالله فوق أيديهم
إلى الجارحة وفي الوجه إلى الوجوه وفي الجنب إلى جنوبهم وفي العين إلى
عيونهم وفي الساق إلى ساقهم وفي اليمين إلى يمينهم وفي الاستواء إلى استوائهم
وجاوز بعضهم إلى أن جعلوه جسما محددا منتقلا من مكان إلى مكان
ويركب الحمار الأحمر ويخرق الحجب . . . وبعضهم يقول على صورة
الإنسان ، (ج ١ ، ص ٢٩ - ٣٢) .

٤ - مخالفتهم للأشعرية في مسألة الصفات . وهم في هذا وثيقوا الشبه
بالمعتزلة ولكنهم يتخذون لأنفسهم موقفاً خاصاً .

يقول الوردجلافي : « اعلم أن الأشعرية قد اختلفنا معهم في عشرة
مواطن : أولها أننا قلنا الباري سبحانه يوصف بالعلم والقدرة والإرادة
وسائر الصفات التي يوصف بها . فقالوا أي الأشاعرة إنها معان وليست
بصفات . فالعلم عندنا صفة . وهو عندهم معنى لاصفة . والقدرة عندنا
صفة وهي عندهم معنى ليست بصفة . وكذلك الإرادة وسائر الصفات
ليست بصفات ولكنها معان . فالصفة عندهم هي الوصف والثاني أنهم
أطلقوا على هذه المعاني التي ذكروها أنها أغيار الله تعالى فأوجبوا التغير
بينهما . والثالث أنهم أثبتوها معاني غير الله ، وهي قديمة ونحن نقول ليس
هناك معنى غير الله ولا قديم مع الله . والرابع أن بمقتضى هذه المعاني كان
الله موصوفاً بها . فبالعلم كان عالماً وبالقدرة كان قادراً وبالإرادة كان مريداً .
وعلم بعلم وقدر بقدرة وأراد بإرادة وحى بحياة وقديم بقدم . والخامس
أن هذه المعاني التي وصفوه بها معان قائمة بالذات : ذات الباري سبحانه .
والسادس أنهم وصفوه بالوجه واليدين والرأس والعينين والجنب والجلسة

واليمين ... الخ . والسابع أن الكلام من المعاني التي وصفوه بها وهو قائم بذاته ولم يزل به . والثامن أن الأمر والنهي المندرجين في الكلام من المعاني التي وصفوه بها وقائمان بذاته لم يزل كذلك وتعالى الله عن ذلك . والتاسع أن القرآن وسائر كتب الله المنزلة من المعاني والتي يوصف بها في ذاته لم يزل بذلك سبحانه . والعاشر أن العدل والاحسان والفضل والمن والانععام صفاته لكنها أفعاله محدثة ، (ج ١ ، ص ٣٨) .

والأباضية يأخذون على الأشاعرة بوجه عام أنهم « هربوا من الواضح إلى المشكل . أو من الواضح المعهود إلى المشكل المردود » . فهم في مسألة الصفات قد أفسدوا على العرب لسانهم وغيروا عليهم لغتهم وقالوا إن الصفة هي الوصف (العِظَة هي الوعظ) . وقد فرق أهل اللسان بينهما . وأوجبوا الصفة للموصوف « لأن العِظَة صفة الموعوظ والوعظ فعل الواعظ » . أما قول الأشاعرة بأن الصفات مغايرة للذات فإنه يؤدي إحداث الكثرة في الوحدة ، ويشاركون به قول أصحاب ثالث ثلاثة أصحاب الأقاليم . بل اعتبرهم الورجلاني أنهم يشاركون به قول أصحاب الطبائع الأربع : أصحاب الاسطقسات .

أما مذهب الأباضية في الصفات فهو مذهب واضح . يقرر أن صفات الباري لا تدل على معاني تلازمه أو تفارقه بل تدل مثلاً صفة الوجود له على أنه ليس هناك وجود غيره يخالفه أو يوافق . وقولنا إن الله تعالى حي إخبار عن أن الذات ليست ميتة وأنه تعالى له التصرف في الغير . وقولنا إن الله قادر إخبار عن الذات أنها ليست بعاجزه ولا يعوزها شيء . وقولنا إن الله مريد إخبار عن الذات أنها غير مكروهه ولا يفوقها شيء . والأباضية يوحّدون بين الذات والصفات . لكن يقولون إن اللغة منعت من إطلاق هذا « ولولا ذلك لما كان به بأس . وقد جاء في اللغة إطلاقه في بعض الأسماء

كقولك الله الرب والله العدل والله الوتر والله هو الحق المبين ، ويعقب الورجلاني على هذا قائلاً : « الأحسن عندي إذن أن تقول ليس هناك شيء غير الله » .

أما إذا اعترض الأشاعرة على هذا وقالوا إن القول بالصفات على هذا النحو يؤدي إلى إحداث تغير في الذات الالهية لأن الله مثلاً يعلم أن فلانا حي ثم يحدث أن يموت هذا الانسان ، فإن هذا يؤدي إلى تغير في علم الله فيرد الورجلاني على هذا الاعتراض بقوله : « اعلم أن الأشياء تختلف بالأعيان والأزمان والمكان وتقع النسبة إليها من جهة العلم نسبة واحدة وجهة القدرة وغيرها نسبة واحدة ومن جهاتها مختلفة وليس ذلك بصائر الذات شيئاً . وكذلك لو علم رجلان شيئاً واحداً والشيء على حدته والعالمان اثنان ، أو علم رجل شيئين على أن لا تثبت مع الباري سبحانه علماً غير ما يقع التطالب والتخاطب عليه » (ج ١ ، ص ٤٨) .

فإن اعترض الأشاعرة بقولهم : إنكم أبطلتم المعنى المعقول في لغة العرب أنهم إذا وصفوا إنساناً بالشجاعة أو الجبن أو بالسخاء أو بالبخل أثبتوها صفات لغيره قلنا لهم وبالله التوفيق إن العرب إذا وصفت شيئاً بصفة أنهم يتوجهون إلى معنى تلك الصفة وليس في صفاتهم ما يقتضي في لسانهم أنها هي أو غيره » .

وأما توحيد الأشاعرة بين العلم والقدرة . . . الخ فيرد الورجلاني على هذا بقوله أيضاً : « هذا ممنوع من جهة التخاطب واللغة » .

هـ — الأباضية من أنصار القول بخلق القرآن . وقد ردوا بحجج كثيرة على الأشاعرة في قولهم بأن القرآن غير مخلوق . يقول الورجلاني : إن الأدلة على خلق القرآن كثيرة . فقد وصفه الله عز وجل في كتابه وجعله قرآناً عربياً مجبولا منزلاً مسموعاً بالأذان ، مقروءاً بالأسن مكتوباً

في المصاحف وفي قلوب الذين أوتوا العلم . لكن الأشاعرة يردون بقولهم : صدقتم . غير أن ذلك يتوجه إلى العبارة عن القرآن لا نفس القرآن . فيرد الورجلاني عليهم قائلا : إن الله تعالى يقول إنا جعلناه قرآناً عربياً فإن قال الأشاعرة : المقصود بهذا العبارة عنه . فيرد الورجلاني بقوله : قال الله عز وجل إنا نزلناه في ليلة مباركة . إنا أنزلناه في ليلة القدر . نزل به الروح الأمين . ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين . فإن أصرروا على أن المقصود بهذا كله العبارة عنه ، رد الورجلاني بعد ترديده قوله تعالى : أنزله بعلمه والملائكة يشهدون . إذا قلتم بعد هذا أن المقصود هو العبارة عنه ، فمن يشهد لكم بهذا بعد أن رددتم شهادة الله عز وجل وشهادة ملائكته . فيا سبحان الله من قوم أنكروا نزول القرآن مثل أهل الأوثان ولو عرضوا بمثل ما هم فيه بمحمد صلى الله عليه وسلم وبجبريل الروح الأمين أنه لم ينزل به جبريل على قلب محمد عليه السلام وإنما نزل بالقرآن . وخيال جبريل هو الذي نزل على خيال محمد عليهما السلام ولم ينزل علينا نحن أيكا القرآن وإنما نزل على خيالنا . وقوله وكذب به قومك وهو الحق . وأن القوم ما كذبوا بالقرآن وإنما كذب خيالهم . لا لعبارة وهو الحق . فليس القرآن من نفسه بحق وإنما العبارة عنه هي الحق وهي التي كذب خيال القوم وطلالهم . فمن كان بهذه الصفة فليسوا بالعقلاء الذين يخاطب الله عز وجل أمثالهم إلا أن تجاهلوا تعمداً ، (الدليل لأهل العقول ، ج ١ ص ٥٢) .

ثم ينقل الورجلاني رأى الفقيه الأباضي عبد الوهاب بن محمد بن غالب ابن نمير الأنصاري في مسألة خلق القرآن والحجة التي أدلى بها فيها فيقول : وكل موجود لا بد أن يكون خالقاً أو مخلوقاً . والمخالف (الأشاعرة) يقول إن القرآن موجود وشيء ويقول إنه ليس بمخلوق ولا خالق ، ومع هذا إنه شيء . ومن زعم أنه ليس بشيء فقد كذب الله بقوله . د أن يقولوا ما أنزل (٥ — تاريخ فلسفة)

الله على بشر من شئ من أنزل الكتاب الذى جاء به موسى ، وأيضاً وجدنا القرآن يتضمن الأمر والنهى والإخبار والاستخبار والوعد والوعيد وقصص الأولين والأمثال وهذه كلها حقائق مختلفة ومتغايرة فكيف يصح أن تكون قديمة قائمة بذات البارى سبحانه وهى متخالفة ومتغايرة وهذه كلها سنة الحدوث ، (ج ١ ، ص ٧٠) .

٦ - يخالف الأباضية الأشاعرة فى رفضهم أى رفض الأشاعرة القول بوجود الثواب والعقاب على الله والنظر إليهما على أنه فضل ومنّة منه . ولهذا يفرق الأباضية بين الملائكة والبشر . فيقولون إن امثال الملائكة لطاعة الله سهل هين لأنه ليس للشيطان عليهم سبيل ، ولأنهم عقول بلا شهوة . ولهذا فإن الثواب فى حقهم فضل من الله . أما فى البشر فالأمر مختلف لأنهم فى جهاد دائم مع أنفسهم . ولهذا فلم يكن من الحكمة تركهم وشأنهم دون وعدهم بالثواب وتوعدهم بالعقاب . فاقترضت حكمة الله تعالى وعدهم بالثواب وتوعدهم بالعقاب . والاقتضاء وجوب لكن الوجوب هنا ليس وجوباً على الله بل وجوباً فى حق الحكمة . فالله كما يقول الورجلانى ، لا يجب عليه شئ لأنه لا موجب عليه دائماً . الوجوب فى حق الحكمة . واجب عليه الثواب فى حق الحكمة والعقاب كذلك . . . من واجب الحكمة أن يجب لهم الأجر والثواب على الله تعالى من موجب الحكمة ومقتضاها لأن جهة إيجاب موجب ، (ج ١ ، ص ٥٦) .

٧ - يعارض الأباضية فى إمكانية رؤية الله تعالى فى الآخرة اعتماداً على الحجة القائلة بأن الله تعالى وجود وأن كل موجود جائز أن يرى . غيرد على ذلك الفقيه الأباضى عبد الوهاب بن محمد بن غالب بن نمير الأنصارى بقوله ، لم نجد شيئاً مرئياً إلا فى إحدى الجهات الست . . . وقد قام الدليل على نفس هذه الجهات والأماكن عن الله تعالى لأن الله تعالى

لا يوصف بالأماكن ولا الحدود ولا المقابلة ولا تجوز عليه المعاينة .
ومن ناحية ثانية يرد على قول الأشاعرة بأن الله مرئى لأنه وجود وكل
وجود مرئى بقوله : « اعلم أن الوجود ليس بصفة ولا يقتضى حكما
ولا يوجب علّة وإنما هو إثباته » (نقلا عن الوجيهاني : الدليل لأهل
العقول ، ص ٦٣) . والنظرة إلى الوجود باعتباره إثباتا وليس صفة نجدها
كذلك عند الجبلي في المواقف وملتقى بها من ذلك في الفلسفة الحديثة
والمعاصرة عند كانط وعند الفلاسفة الوجوديين .

ثم يذكرنا الوجيهاني بقوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » ويقول
إنه قول ورد مطلقا ويجب أن يفهم على هذا النحو . هذا فضلا عن أن الله
تعالى قال لموسى في لهجة قاطعة : « لن ترانى » .

المقالة الخامسة

إعدادات النبوة في مصموده

عرف الشمال الأفريقي - على نحو ما قدمنا - فرقتين من فرق الخوارج: الصفورية والاباضية. وقد بدا الصفورية بوجه عام أكثر تطرفا من الاباضية: في مقاومتهم لأهل السنة، سواء كانوا من الحكام العرب أو من البربر. وباستثناء حركة أبي يزيد راكب الحمار وهي الحركة التي ارتكب فيها هو وأنصاره من الاباضيين من الآثام والأعمال الشائنة ما يعجز عن وصفه اللسان، فإننا نستطيع أن نصف أباضية الشمال الأفريقي بوجه عام بالاعتدال في الثورة، ذلك الاعتدال الذي أدى إلى قيام الدولة الرستمية باسمهم وفي ظل مبادئهم، واستقرارها قرنا ونصفا من الزمان في تاهرت جنبا إلى جنب مع دولة الأغالبة السنية في القيروان.

لكن الذي يلفت النظر حقا أنه صاحب ظهور الثورات الاباضية في المغرب كثير من الآراء الدينية المنحرفة التي لا تمت إلى الإسلام بصلة. ذلك أنه، مع انتشار المبادئ الاباضية، ظهر بالمغرب الأقصى، في بعض بطون قبيلة مصمودة: في برغواطية (بالوسط) وفي غمارة (بالشمال) في القرنين الثاني والرابع للهجرة أو القرنين الثامن والعاشر للميلاد، على التوالي، حركتان دينيتان هما في الحقيقة أبعد ما يكونان عن الإسلام ادعى فيهما أصحابهما النبوة، وانحرفا بالشريعة انحرفا تاما بحجة تقديم إسلام بربري إلى مواطنهم من البربر.

(انظر مقالة «مصمودة» في دائرة المعارف الإسلامية بقلم كولان).

وقد قدم الديانة الأولى في برغواطية صالح بن طريف المتنبى في القرن
الثاني للهجرة . وقدم الديانة الثانية في غماره حامي المقتدى في القرن الرابع
الهجرى . وسنشير الآن إشارة سريعة إلى كل من هاتين الديانتين .

(١) ديانة برغواطية : صالح بن طريف المتنبى

يقول ابن عذارى المراكشى : « قال ابن القطان وغيره كان طريف
من ولد شمعون بن اسحاق عليه السلام . وكانت الصفرية رجعت إلى مدينة
القيروان لنهبها وكان طريف هذا من جملة قواد هذا العسكر وإليه
تنسب جزيرة طريف . فلما هزمهم الله بأهل القيروان وتفرقوا وقُتل من
قتل منهم ، وتشلت جمعهم سار طريف إلى تامسنا ، وكانت بلاد بعض
قبائل البربر ، فنظر إلى شدة جهلهم ، فقام فيهم ودعا إلى نفسه فباعوه وقدموه
على أنفسهم . فشرع لهم مآشرع ومات بعد مدة . وخلف من الولد أربعة
فقدّم البربر ابنه صالحا فأقام بينهم على الشرع الذى شرعه أبوه طريف . .
وكان قد حضر مع أبيه حرب ميسرة الحقيير ومغورور بن طالوت الصفريين .
الذين كانوا رأس الصفرية . فادعى أنه أنزل عليه قرآنهم الذى كانوا
يقرأونه . وقال لهم إنه صالح المؤمنين الذى ذكره الله فى كتابه العزيز .
وعهد صالح إلى ابنه الياس بديانته وعليه شرائعه وفقهه فى دينه وأمره ألا
يُظهر الديانة حتى يظهر أمره وينتشر خبره فيقتل حينئذ من خالفه .
وأمره بموالاة أمير المؤمنين بالآندلس . وخرج صالح إلى المشرق ووعد
أنه يرجع فى دولة السابع من ملوكهم وزعم أنه المهدي الذى يكون فى آخر
الزمان لقتال الدجال ، وأن عيسى عليه السلام يكون من رجاله وأنه يصلى
خلفه . . . وذكر فى ذلك كلاما نسبته إلى موسى عليه السلام . . . وكان
صالح قد ولد عام ١١٠ هـ ومبدأ دعوته عام ١٢٤ وولى بعد خروجه إلى .

المشرق ابنه إلياس خمسين عاماً ومن بعده يونس بن إلياس وحكم أربعين سنة ومن بعده أبو عفير بن معاد بن اليسع بن صالح ابن طريف ومن بعده عبد الله ابن أبي عفير . (البيان المغرب ، ج ١ ، ص ٦١) .

أما الأسس التي قامت عليها هذه الديانة فيقدم لنا عنهم ابن غدارى المراكشى (البيان المغرب ج ١ ، ص ٣٢٢ وما يليها) تفصيلات كثيرة ، تتفق في كثير منها مع ما زودنا به البكرى بخصوصها (المغرب في ذكر بلاد أفريقية والمغرب — طبعة البارون دوسلان Deslane نشره P. Gauthier, Paris 1918-P-138-141) وسنختار هنا رواية البكرى .

وأما هذا الضلال الذي شرّع لهم فإنهم يقدمون مع الإقرار بالنبين الإقرار بنبوة صالح بن طريف ونبوة من تولى الأمر بعده من ولده وأن الكلام الذي ألف لهم وحى من الله تعالى لا يشكون فيه . تعالى الله عن ذلك . وصوم رجب . وأكل شهر رمضان . وخمس صلوات في اليوم . وخمس صلوات في الليلة . والتضحية في اليوم الحادى عشر من المحرم . وفي الوضوء غسل السرة والخاصرتين ثم الاستنجاء ثم المضمضة وغسل الوجه ومسح العنق والقفا وغسل الزراعين من المنسكبين ومسح الرأس ثلاث مرات ومسح الأذنين كذلك . ثم غسل الرجلين من الركبتين . وبعض صلواتهم إيماء بلا سجود . وبعضها على كيفية صلاة المسلمين . وهم يسجدون ثلاث سجعات متصلة ويرفعون جباههم وأيديهم عن الأرض مقدار نصف شهر . وإحرامهم أن يضع إحدى يديه على الأخرى ويقول أُنْسَمَنَّ يا كُنْش تفسيره باسم الله مفترى كوش تفسيره الكبير الله . ويضعون أيديهم مبسوطة في الأرض طول ما يتشهدون ويقرأون نصف قرآنهم في وقوفهم ونصفه في ركوعهم ، ويقولون في تسليمهم بالبربرية الله فوقنا لم يغب عنه شيء في الأرض ولا في السماء ثم يقول « مفرياكش »

خمسا وعشرين مرة ، أيحن ياكش مثل ذلك ، ومعناه الواحد الله ، وردام ياكش مثل ذلك ، ومعناه لا أحد مثل الله ، وهم يجمعون يوم الخميس ضحا . وصيام يوم من كل جمعة فرض من فروضهم . ويأخذون العشر في الزكاة من جميع الحبوب ولا يأخذون من المسلمين شيئا . ويتزوج من النساء ما استطاع على مباحلتهم والإنفاق عليهن بلا حد عدد ، وأن لا يتزوج من بنات عمه إلا ثلاثة جدد ، ويطلقون ويراجعون ما أحبوا ، ويقتل السارق بالإقرار أو بالبينة ، ويرجم في الزنا عندهم وينفى الكاذب ويسمونه المغيير . والدية عندهم مائة من البقر ورأس كل حيوان عليهم حرام والخوت لا يؤكل إلا أن يذكر . والبيض عندهم حرام . والدجاج مكروه إلا أن يضطر عليها . وليس عندهم أذان ولا إقامة وهم يكتفون في معرفة الأوقات بزقاء الديوك ، ولذلك حرموها ، وكان يبصق في أيديهم فيلعقونه تبركا به ويحملون بصاقه إلى مرضاهم يستشفون به ، وصار برغواطه أعلم الناس بالنجوم وأحدثهم بالقضاء بها . وكانوا أجمل الناس رجالا ونساء وأشدهم أبدا . وكانت الجارية المبكر منهن تثب (أى تقفز وثبا) ثلاث حمر (جمع حمار) مصطفه ولا يمس ثوبها شيئا من الحر ولا تقدر على ذلك ثيب .

قرآنهم الذى وضع لهم صالح ثمانون سورة أكثرها منسوبة إلى أسماء النبيين من له آدم أولها سورة أيوب وآخرها سورة يونس وفيها سورة فرعون وسورة قارون وسورة هامان وسورة ياجوج وماجوج وسورة الدجال وسورة العجل وسورت هاروت وماروت وسورة طالوت وسورة نمرود وما أشبه هذه من الأقاصيص وسورة الديك وسورة الحـجـل (ذكر صغار الإبل) وسورة الجراد وسورة الحنش . وكان يمشى على ثمانية أرجل . وفيها سورة غرايب الدنيا .

ويحدد لنا البكرى عام ٤٢٠ العام الذى انقرضت فيه ديانة برغواطه
وشتت فيه الأمير تميم اليقرنى أتباع صالح وقتل آخر ملك من أحفاده ،
وطهر أواسط المغرب الأقصى منهم ومن ضلالهم .

* * *

(ب) ديانة غمارة : حاميم المفتري .

حاميم المفتري هو الصنع أبو محمد حاميم بن من الله بن حريز عمرو بن
وجقوال بن وزروال الملقب بالمفتري . وقد أسس ديانتته فى بلد بشمال
المغرب الأقصى يقال لها « مَجَكْسَه » التى يقع بها جبل حاميم إليه ، على
مقربة من مدينة « تطلوان » .

يقول البكرى شارحاً هذه الديانة :

« أجابه بشر كثير أقروا بنبوته وجعل لهم الصلاة صلاتين عند طلوع
الشمس وعند غروبها يسجدون على بطون أكفهم ، ووضع لهم قرآناً
بلسانهم . فسا ترجم منه بعد تهليل يهلونه : حَلَنِي من الذنوب يا من يحل
البصر ، ينظر فى الدنيا . حلنى من الذنوب يا من أخرج موسى من البحر .
ومنه آمنت بحاميم وبأبى خلق يريدون أبا حاميم ، وكذلك كان يُمكنى .
وآمن رأسى وعقلى . وما أكنه صدرى وما أحاط به دى ولجى ، وآمنت
بتانقيت ، وهى عمة حاميم أخت أبى خلق من الله . وكانت كاهنة ساحرة .
وكانت لحاميم أيضاً أخت تسمى « دُجُو » ، وكانت ساحرة كاهنة من أجل الناس
وكانوا يستغيثون إليها فى كل حرب وضيق . ويزعمون أنهم يجدون نفعها .
وفرض عليهم صوم يوم الخميس كله ويوم الأربعاء إلى الظهر . من أكل
فيها غرم خمسة أثوار . لحاميم . ووضع لجميعهم صوم سبعة وعشرين يوماً من

رمضان . وأبقى فرض صوم ثلاثة أيام والفطر الرابع . وجعل عيدهم في الثاني من الفطر . وفرض زكاتهم العُشر من كل شيء ، وأسقط عنهم الحج والطهر والوضوء وأحل لهم أكل لحوم الخنازير . وقال : إنما حُرِّم ذكورها وذلك في قرآن محمد صلى الله عليه وسلم ، وحرم عليهم الحوت حتى يذكسى وحرم عليهم البيض من جميع الطير .

وقتل حاميم المفتري بمصموده الساحل من أحواز طنجة سنة خمس عشرة وثلاثمائة . وكان له من البنين محمد وعبد الله وعيسى ودخل عيسى الأندلس زمان عبد الرحمن بن محمد . ولعيسى في بلادهم قدر ويعرف بابن المفتري .

وقد أنشد أبو العباس فضل بن مفضل يهجو حاميم هذا :

وقالوا افتراء أن حاميم مرسل إليهم بدين واضح الحق باهر
فقلت كذبتهم بدد الله شملكم فما هو إلا عاهر وابن عاهر
فإن كان حاميم رسولا فإني بإرسال فجيم لأول كافر

ثم يمضى البكرى في ذكر أعاجيب غمارة مما يدلنا على الطابع السحري للدين في المغرب . فيقول وكان في بعض جبال مَجَكَسَسَه رجل من السحرة الماهرة يعرف بابن كسيه وكان أهل بلده يسمعون منه ولا يعصونه طرفة عين . وإذا عصاه أحد أو خالفه حول كساه التي يلتحف بها فتصيب ذلك الرجل عاهة لحينه . ومن أعاجيبها أن عندهم قوماً يعرفون « بالرفادة » يمشى على الرجل منهم يومين وثلاثة فلا يتحرك ولا يستيقظ ولو بلغ به أقصى مبلغ من الأذى ولو مُقَطَّع قطعاً . فإذا كان بعد ثلاثة من غشيته استيقظ كالسكران ويكون يومه ذلك كالواله لا يتجه لشيء . فإذا أصبح في اليوم الثاني أتى بعجائب مما يكون في ذلك العام من خصب أو جدد أو حرب أو غير ذلك . وهذا أمر مستفيض لا يخفى . وأخبرني غير واحد

أنه رأى بمرسى بادس رجلاً قصير القامة مصفر اللون يكرمه أهل ذلك الموضع ويقدمونه ويذكرون أنه ينبط المياه في الموضع التي لم يعهد فيها ماء ، عيوناً وآباراً . وأنه يخبر بقرب الماء وبعده وأنه إنما يستدل على ذلك باستنشاق هواء ذلك الموضع لا غير .

لكن من الحق أن نقرر أن هاتين الضاللتين ، بالرغم من ظهورهما بين الخوارج الإباضية في نخذى برغواطة وغمارة من قبيلة مصموه بالمغرب الأقصى إلا أنه لا صلة بين المروق الذي اشتملا عليه وبين الأسس الفلسفية التي قامت عليها الإباضية . فظهورهما بين الإباضية إذن لم يكن إلا كظهور بعض الآراء الإلحادية الزائفة بيننا اليوم واعتناق بعض الشباب لها .

غير أننا نلح في ظهور هاتين الديانتين على أية حال محاولة من جانب البربر لإقامة ديانة خاصة بهم ، استبدلوا فيها اللغة البربرية باللغة العربية التي كانت تمثل في العصور الوسطى عقبة كبرى حالت دون سرعة انتشار الدين الإسلامي في المغرب . بل إننا سنرى عند تناولنا لاتجاهات فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية كلها ، غربها وشرقها ، في الجزء الثالث من هذا الكتاب ، أن هذه الصعوبة ظلت حتى يومنا هذا تقف حائلاً دون اعتناق جميع الإفريقيين للدين الإسلامي ، حتى بعد ذلك الانتشار الساحق الذي شهده في القارة في القرنين السادس عشر والسابع عشر للميلاد .

ومن الجائز أن نقول ظهور هاتين الضاللتين على أنهما محاولة قومية من جانب البربر ضد الحكم العرب ، أرادوا بها أن يعلنوا مقاومتهم ضدهم ليس فقط في صورة ثورة خارجية مثلاً يذبحون فيها من يقف في طريقهم ، بل أيضاً في صورة ثورة دينية لا تمت إلى الإسلام بصله ، إمعاناً منهم في

الخروج على العرب المسلمين . فخرجهم هنا « خروج من الدين »
أو مروق .

وقد عرف الشمال الإفريقي هذا النوع من المقاومة الدينية السياسية
ضد العرب . كان أظهرها تلك المقاومة التي قام بها فقهاء المالكية ضد
الحنفية تارة وضد الشيعة تارة أخرى . وأنزلت شعوب أفريقيا والمغرب
فقهاء المالكية منزلة الزعماء القوميين الذين وقفوا إلى جانبهم تارة ضد
الحكام العرب الأحناف . معلنين سخطهم على بذخهم وعدم إشرافهم
للبربر في الحكم، وتارة أخرى - عندما تمكن الدين الإسلامي من نفوسهم -
ضد إدعاءات الدعي الشيعي .

ولكن هذه المقاومة كانت من أجل نصرة الدين ومن أجل الاستمساك
بالسنة ، على نحو ما سنعرف ذلك فيما بعد . أما المقاومة التي اشرنا إليها
في هذه المقالة ، والتي تمثلت في إدعاءات النبوة في مصموده ، فلم تكن إلا
هرطقة ليس بينها وبين الدين سبب .

الفصل الثاني الشعبة الاسماعيلية

المقالة الأولى

نشأة الاسماعيلية وفرقها

مؤسس الدولة العبديّة الشيعية الاسماعيلية في المغرب وهي الدولة التي عرفت في التاريخ باسم الدولة الفاطمية هو عبّيد الله المهدي بن محمد الحبيب بن جعفر المصدق بن اسماعيل (محمد المكتوم) بن جعفر الصادق . وكان بدأ تأسيسه هذه الدولة عام ٢٩٦ هـ . إلا أن البدء بالدعوة في المغرب كان قد تم قبل هذه السنة على يد رجل من أهل صنعاء اسمه أبو عبد الله الشيعي الصنعائي وهو الحسن بن أحمد بن محمد بن زكريا الذي وصل إلى أرض كتامة يدعو لعبيد الله المهدي عام ٢٨٨ هـ (٩١٠ م) ، ولو أن ابن أبي دينار يقول في «المؤنس في أخبار إفريقية والمغرب» إن وصول أبي عبد الله الشيعي أرض المغرب كان عام ٢٨٠ هـ (ج ١ ، ص ٥١) .

بل إننا نستطيع أن نرجع بدء الدعوة في المغرب إلى ما قبل وصول عبّيد الله الشيعي إلى أرض كتامة . وذلك لأنه عندما اتصل أبو عبد الله الشيعي بالحسين بن حوشب داعي دعاة الاسماعيلية في اليمن قال له هذا الأخير وهو يندبه إلى القيام بالدعوة في أرض المغرب : « إن أرض كتامة من المغرب قد حرثها الحلواني وأبو سفيان ، وقد مات وليس لها غيرك فبادر فإنها موطأة ممهدة لك » . ومعنى هذا أن الدعوة في المغرب كانت قد بدأت قبل وصول أبي عبد الله الشيعي على يد الحلواني وأبي سفيان . أما هذان الداعيان فيقول ابن خلدون (العبر وديوان المبتدأ والخبر ، ج ٤ ، ص ٣١) أن جعفر الصادق كان قد أنفذهما إلى المغرب « وقال لهما بالمغرب أرض بور فاذهبا واحرثا حتى يجيء صاحب البذر . فنزل أحدهما ببلد مرغه والآخر ببلد سوف جمار وكلاهما من أرض كتامة » .

وقد تعارف مؤرخو الإسماعيلية على أن يتخذوا من العام الذى ظهر فيه الإسماعيلية بالمغرب ، سواء كان هذا العام هو عام ٢٩٦ هـ الذى أسس فيه عبيد الله المهدي الدولة العبيدية أو عام ٢٨٨ هـ وهو العام الذى ظهر فيه عبد الله الشيعي يدعو للمهدي ، بدأ دور الظهور لطائفة الإسماعيلية وهو الدور الذى تلا دور الستر . ويمتد من العام ١٤٨ هـ وهو العام الذى توفي فيه الامام جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي ابن أبي طالب .

والإسماعيلية فرقة من فرق الشيعة ، أخذت أصولها المذهبية عن المبادئ الشيعية التى وجدت قبل ظهور الإسماعيلية والتى نجدها مشتركة بين كل فرق الشيعة . والأصل فيها كما نعلم التشيع لعلي بن أبي طالب وقولهم بأحقية للخلافة بعد الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، ومناداتهم بأن الإمامة حق شرعى له ولأبنائه من بعده . وقد افترقت الزيدية (إحدى فرق الشيعة) عن جميع فرق الشيعة الأخرى بقولها بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل وبتمسكها بما ذهب إليه زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب من أنه بالرغم من أن علياً كان أفضل الصحابة إلا أن الخلافة مفوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها من تسكين نائرة الفتنة وتطبيب قلوب العامة ، إلا أن أكثر الزيدية قد مال بعد ذلك عن القول بإمامة المفضول وطعن في سائر فرق الشيعة (الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٢٨٠ — ص ٢١١) . أما سائر فرق الشيعة الأخرى ومنها فرقة الإسماعيلية فقد رفضت إمامة زيد ورفضت أقواله ولهذا أطلق عليها اسم الرافضة . وأجمعت — على العكس من ذلك — على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد نص على استخلاف علي بن أبي طالب بإسمه ، وأن إمامته تبعا لهذا بنص وتوقيف ، وأنه قد أثبت وصيته له بما لا يدع مجالا للشك .

ويطلق الاسماعيلية على النبي اسم الناطق فالأنبياء هم النطقاء . ولكل نبي أو ناطق إمام أو وصي هو الصاحب أو السوس أو الأساس ، وهذا الأساس هو صاحب الشريعة الباطنة ، في حين أن النبي هو صاحب الشريعة الظاهرة (المقريزي ، الخطط ، ج ١ ، ص ٣٩٣) وشيث هو أساس آدم ، وسام هو أساس أبيه نوح ، وإسماعيل وإسحق هما أساس إبراهيم ، وهارون هو أساس أخيه موسى ، وشمعون الصفا هو أساس محمد صلى الله عليه وسلم وصاحب الشريعة الباطنة .

وقد ألف المؤرخ الكبير المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسن بن علي المسعودي) صاحب مروج الذهب ، وهو من الشيعة الاثني عشرية كتاباً في « إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب ، (منشورات المطبعة الحيدرية بالنجف ، الطبعة الرابعة ، ١٩٥٥) لم يكتف فيه بأن أثبت الوصية لعلي بن أبي طالب بل ذهب إلى اتصال الحجج والأوصاء من لدن آدم عليه السلام إلى القائم بالأمم أو قائم الزمان . بمعنى أن كل رسول قد أوصى بإمام فآدم قد أوصى بهبة الله وهو شيث بالعبانية واستمرت الوصية تنتقل في أولاد شيث إلى أن سلبها آخرهم إلى إدريس — وكان من دورة آدم — الذي أنزل الله عليه صحفه وانتقلت من بعده إلى أولاده حتى سلبها آخرهم إلى نوح عليه السلام ، وهو أول ذوى العزم من الرسل لأن آدم لم يكن منهم كما قال الله عنه في كتابه العزيز : « ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزماً » وجمع الله لنوح مواريث الأنبياء وأيده بروح منه وأظهر نبوته وأمره بإظهار الدعوة : « وكانت شريعة نوح هي التوحيد وخلع الأنداد والنفطرة والصيام والصلاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر » (المسعودي : إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب ، ص ٢٥)

وانتقلت من بعد نوح في أوصيائه من ذريته حتى وصلت إلى إبراهيم . ثم بالطريقة عينها ومن خلال الأوصياء انتقلت من بعده إلى موسى ثم إلى عيسى ثم إلى محمد خاتم الأنبياء . لكن محمداً أوصى بعلي واستمرت الوصية من بعده في ذريته .

بل إن المسعودي في هذا الكتاب يأخذ بنظرية النور المحمدي الذي عرفته الملائكة قبل أن تعرف آدم عليه السلام . وظل ينتقل من رسول إلى وصي حتى ولد محمد عليه الصلاة والسلام .

وفرقة الاسماعيلية التي تهمنا هنا نشأت بعد أن كتب النصر تماماً لفريق الحسينين (الحسين وأعقابهم) من العلويين ، فنحن نعلم أنه بعد وفاة علي بن أبي طالب رأى كثير من العلويين أن ابنه الحسن ليس إلا إماماً مستودعاً أي أنه يكون إماماً في حياته فقط وليس من حقه توريث الإمامة إلى أبنائه . أما الإمام المستقر (غير المستودع) في رأيهم فهو الحسين . وعلى أي حال فإن حياة الحسن والحسين كانت قصيرة . وبعد وفاة الحسين أصبح الإمام علياً زين العابدين ابن الحسين . ولكنه كان طفلاً . ولهذا فقد ذهب كثير من العلويين إلى أن الحسين قد أودع ابنه إلى أخيه محمد بن الحنفية (أخيه من أبيه) واستكفله إياه ، على أن يسلمها إياه عند بلوغه رشده . وظهرت بهذا جماعة الحنفية (أتباع محمد بن الحنفية) بعد مقتل الحسين ونادى أتباعه الكيسانية (أصحاب المختار الثقفي) بإمامته . بل غالى فريق منهم فنادى بنبوته ورجعته . وكونت في مجموعها فرقة الراوندية التي انفصلت نهائياً عن البيت العلوي .

لكن محمد بن الحنفية تبرأ من المختار الثقفي وأتباعه من الكيسانية كما تبرأ من قبل علي بن أبي طالب من السبئية الذين كانوا قد ادعوا ألوهيته .

وقد سجل كثير عزه (١٠٥ هـ) انتصاره لإمامة ابن الحنفية وعدم تصديقه لموته في قوله .

ألا إن الأئمة من قریش ولالة الحق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيہم هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط بغية كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى يقود الخيل يتبعها اللواء
تغيب لا يرى عنهم زمانا برضوى عنده غسل وماء

لكن هذا الفرع من العلويين (أنصار محمد بن الحنفية) قد ضعف تأثيره في العصر العباسي الأول وقضى العباسيون كذلك على الفرع الحسني في موقعة فخ التي فر منها إدريس عبد الله إلى المغرب وأسس هناك دولة الأدارسة . وخلا الجو للفرع الحسيني من العلويين .

وعلى هذا ففرقة الاسماعيلية تعترف بإمامة علي ثم من بعده بإمامة الحسن والحسين ولكنها تنسك إمامة أولاد الحسن لأن أباهم لم يكن إلا إماما مستودعا ، أى أنه لم يكن إماماً مستقراً ، ولم يكن من حقه أن يورث الإمامة إلى بنيہم . ولهذا تنسك الاسماعيلية إمامة محمد النفس الزكية وهو محمد ابن عبد الله بن الحسن . وتنسك أيضا إمامة محمد بن الحنفية لأنها لم ترفيه إلا حاملا للوديعة وأن مهمته قد انتهت ببلوغ علي زين العابدين الرشد . وتنسك بالتالى إمامة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية عندما أراد اغتصاب الإمامة من علي زين العابدين . وتنسك الاسماعيلية كذلك إمامة زيد بن علي زين العابدين الذى هادن العباسيين ونادى بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل والتف حوله جماعة الزيدية .

ولهذا كله فإن الاسماعيلية ترى أن الإمامة انتقلت من علي بن أبي طالب إلى الحسين إلى علي زين العابدين بن الحسين إلى محمد الباقر بن علي زين

العابدين إلى جعفر الصادق بن محمد الباقر (أى أن الاسماعيلية جعفرية ترد
في نشأتها إلى الإمام جعفر الصادق) .

هذا من ناحية تسلسل الإمامة في رأى الاسماعيلية . (انظر كتاب
عبيد الله الممدى إمام الشيعة الاسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية في بلاد
المغرب تأليف حسن ابراهيم حسن وطه أحمد شرف ، مكتبة النهضة المصرية
١٩٤٧ ، ص ١ - ٢٧) . لكن فرقة الاسماعيلية لم تنشأ إلا بعد وفاة جعفر
الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب
حوالى سنة ١٤٧ هـ . وكان شخصية فذة ، ويعتد الواضع الحقيقى لأصول
العقيدة الشيعية الصحيحة . ويلقب الإمام الصامت . وكان قد نص على أن
يتولى الإمامة من بعده ابنه اسماعيل الذى تنسب إليه فرقة الاسماعيلية .

وقد ذهب بعض مؤرخى الشيعة إلى أن اسماعيل توفى في حياة أبيه .
وذهب البعض الآخر إلى أن أباه جعفر الصادق قد ادعى موته تقية وتمويهاً
على الخليفة العباسى أبي جعفر المنصور الذى كان يطارد أئمة الشيعة . وهم
يسوقون في هذا كدليل (أولاً) أن اسماعيل شوهد حياً بالبصرة وفي غيرها
من بلاد فارس بعد ادعاء وفاته وكان ذلك عام ١٥١ وأنه مر على مقعد
فدعا له فشفاه بإذن الله (وثانياً) أن أباه قدم إلى الخليفة أبي جعفر المنصور
عندما بلغه أن اسماعيل مازال حياً سجلاً عليه شهادة عامله بأن اسماعيل
قد مات ، وأن هذا إلا شاهد على موت اسماعيل ليس دليلاً على موته بل
دليل على أنه حى .

والحق أن جعفر الصادق كان قد قام بهذا الإشهاد الرسمى على وفاة
ابنه اسماعيل لا خوفاً من الخليفة بل خوفاً من ادعاء الغلاة بغيبته ورجعته ،
(الدكتور النشار : نشأة التشيع وتطوره ، ص ٣٥٥) . وسواء صح الرأى

الأول أو الثاني ، أى سواء مات اسماعيل فى حياة أبيه أو بعد وفاته ، فقد أجمع الاسماعيليون على أن الإمامة بعد اسماعيل انتقلت إلى ابنه محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق ، الملقب بمحمد المكتوم لأن الإمامة عندهم لا تكون إلا فى الأعقاب ولم تشذ هذه القاعدة إلا فى حالة واحدة فقط هى حالة انتقالها من الحسن إلى أخيه الحسين . ولهذا رفضوا إمامة موسى الكاظم الابن الأصغر لجعفر الصادق الذى اعترف بإمامته - على العكس من ذلك - أكثرية الشيعة الجعفرية (نسبة إلى جعفر الصادق) التى رأت من جانبها أن اسماعيل لم يكن بالرجل الذى يصلح للإمامة لأنه كان مدمنا على شرب الخمر ، ولو عا بالنساء وأن أباه قد فرح لموته وأوصى بإمامة أخيه موسى الكاظم ابن جعفر الصادق . وسلسلوا الإمامة فى الأكبر سنا من عقبه إلى أن أشيع بأن الإمام الثانى عشر وهو محمد بن الحسن العسكري قد دخل سردابا فى مدينة سامراء (شمالى بغداد) وأنه اختفى فى هذا السرداب خوفا على نفسه من بطش العباسيين . ويزعم شيعة أنه لا يزال حيا وأنه « القائم بالزمان » الذى سيخرج من سردابه يوما ما على أنه المهدي المنتظر الذى سيملا الدنيا عدلا كما ملئت ظلما وجورا . ويقول ابن خلدون : « وهم حتى الآن على ما علمنا يصلون المغرب فإذا قضوا الصلاة قدموا مركبا إلى دار السرداب بجهازه وحيلته ونادوا بأصوات متوسطة أيها الإمام أخرج إلينا فإن الناس منتظرون والخلق حائرون والظلم عام والحق مفقود . فأخرج إلينا فتقرب الرحمة من الله فى آثارك ويكررون ذلك إلى أن تبدو النجوم ثم ينصرفون إلى الليلة القابلة هكذا دأبهم » (العبر ، ج ٤ ، ص ٣٠) . وهذا القسم من الشيعة الجعفرية هو الذى يطلق عليه اسم الإمامية الإثنى عشرية .

وأكثر الشيعة الآن فى إيران والعراق وسورية ولبنان يتبعون هذه

الفرقة . وعندما تقال كلمة الشيعة الآن ، غالبا ما يقصد بها فقط فرقة الشيعة الإثني عشرية ، وتسمى عادة بالإمامية . أو الموسوية ، نسبة إلى موسى الكاظم ، وهي تكون مع فرقة الاسماعيلية قسمي الشيعة الجعفرية .

فالاسماعيلية إذن تنسب إلى أكبر أولاد جعفر الصادق وهو اسماعيل . بينما تنسب الإثنا عشرية إلى الابن الأصغر وهو موسى الكاظم وكان لجعفر الصادق ولدان آخران غير اسماعيل وموسى الكاظم هما عبد الله بن جعفر الملقب بالأفطح أو الأفطح ومحمد الديباح . لكن جعفر الصادق لم يوصى بالإمامة لهما . وإن كان هذا لم يمنع كلا منهما أن يطالب بالإمامة بعد أبيه ومن هنا نشأت فرقة الأفطحية التي نادت بإمامة عبد الله بعد أبيه ، وفرقة المحمدية التي نادت بإمامة محمد بعد أبيه . لكن مركزهما كان ضعيفا . إذ كان الأفطح حشويا مرجئا فضلا عن أنه لم يعقب ذكرا ، وكان محمد الديباح زيدا ثم خضع للعباسيين وأقر على نفسه بالخطأ . ولم يظهر على مسرح التاريخ إلا أتباع موسى الكاظم وأتباع اسماعيل .

وهناك شخصان يختلط اسمهما باسم منشيء الاسماعيلية أولهما المبارك - خادم اسماعيل - الذي عمد بمجرد وفاة الإمام جعفر على تثبيت الإمامة لابنه محمد بن اسماعيل . وانضم إليه أنصار كثيرون ونشأت (المباركية) التي اختلط اسمها باسم الاسماعيلية . وثانيهما هو أبو الخطاب الأسدي الذي كان مولى الإمام جعفر وأحب ابنه اسماعيل ، وأخذ يدعو لإمامته أول الأمر ثم ظهر غلوه وادعى ألوهية الإمام جعفر وألوهية اسماعيل فقتل منه الإثنان ثم قتل وتوزع أنصاره فدخل أكثرهم ، أى أكثر الخطائية ، في الفريق الذي كان ينادى بإمامة محمد بن اسماعيل ولهذا تختلط الخطائية بالاسماعيلية حتى أن النوبختي في فرق الشيعة (ص ٥٨) يقول : (فأما الاسماعيلية فهم الخطائية) .

وبالرغم من شدة اختلاف الآراء حول اسماعيل بن جعفر الصادق الذى تنسب إليه فرقة الاسماعيلية ، تلك الآراء التى تناولت سلوكه ورأى آييه أو بعد مماته ، بالرغم من كل هذا ومن جهلنا التام أيضاً بمعرفة أول من دعا بإمامة اسماعيل ^(١) فقد قدر لفرقة الاسماعيلية أن تحتذب أنصاراً كثيرين ومازال لها أتباعها حتى اليوم ، واستطاعت أن تلعب دوراً هاماً على مسرح السياسة فى العالم الإسلامى إبان العصور الوسطى . وذلك كله بفضل الجهود التى بذلها ميمون القداح فى نشر الدعوة ^(٢) .

ويبدو أن كثيرين من الشيعة الإمامية الاثنى عشرية قد تحولوا إلى الاسماعيلية بعد اختفاء الإمام الثانى عشر وهو الإمام محمد بن الحسن العسكري فى السرداب بسامراء حوالى عام ٢٧٠ هـ . إذ لم يكن له أولاد . فتطلع الكثيرون منهم إلى الفرع الآخر من أبناء جعفر الصادق المتسلسل من محمد بن اسماعيل فاعترفوا بإمامتهم ونشطوا فى الدعوة لهم . وهذا هو

(١) يرجح الدكتور محمد كامل حسين فى كتابته (طائفة الاسماعيلية تاريخها — نظرها — عقائدها » مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الاولى ١٩٥٩ ؛ ص ١٤) أن أول من دعا بإمامة اسماعيل بعض أتباع أبى الخطاب الأسدى الذى كان أحد تلاميذ جعفر الصادق وشيخ غلاة الجعفرية الذى غالى فادعى ألوهية جعفر مما جعل هذا الأخير يثيراً منه ومن كل من ذهب مذهبه .

(٢) كان ميمون القداح مولى لمحمد الباقر ولجعفر الصادق وكان هذا الأخير يثق به وجعله من رواة حديثه . وينفى الدكتور على سامى النشار فى كتابه (نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام — الجزء الثانى : نشأة التشيع وتطوره . دار المعارف ١٩٦٤) ما قاله أهل السنة والجماعة عن ميمون القداح وعن ابنه عبد الله بن ميمون من أنهما كانا ديصانيين وأنهما أنفأ المذهب الاسماعيلى للقضاء على الإسلام ويقرر أن ميمون القداح كان معجباً باسماعيل وبإبنه محمد بن اسماعيل واثقل مع هذا الأخير إلى طبرستان وغيرها متخذاً من نفسه حجة له (ص ٣٥٧ — ٣٥٨) ثم يرد الدكتور النشار على الذين ينكرون شخصية ميمون القداح أصلاً ويرون أن ميمون هو محمد بن اسماعيل (المؤرخ مأمور) فيقول إنه سواء صح وجوده أم لا ؟ فإن الآراء القداحية الميمونية التى ساعدت فى تدعيم العقيدة الاسماعيلية قد وجدت (نفس الموضوع) .

السر في ظهور الاسماعيلية منذ ذلك التاريخ على مسرح الأحداث . أما قبل هذا ، فلم يسمع أحد بشيء عن الاسماعيليين ويسمى مؤرخو الاسماعيلية هذه الفترة من تاريخهم باسم (دور المستر) وهو الدور الذي يبدأ من وفاة اسماعيل بن جعفر الصادق وينتهي بظهور عبد الله المهدي في أرض كتامة بالمغرب . (انظر كتاب الدكتور محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية) .

وأول دولة اسماعيلية ظهرت على مسرح الأحداث كان ظهورها باليمن قبل اختفاء محمد بن الحسن العسكري من السرداب بقليل ، أقامها حوالى عام ٢٦٦ هـ أحد الدعاة واسمه الحسين بن حوشب الملقب بمنصور اليمن وصاحبه ابن فضل . إذ استطاع هذان الداعيان ، (ثم ابن حوشب منفرداً بعد انشقاق ابن فضل عليه) ، أن يجمعا حولهما عدداً كبيراً من قبائل اليمن وأظهرا الدعوة بينهم للإمام الاسماعيلي المنتظر . وكان ابن حوشب أول أمره من الشيعة الاثنى عشرية ثم أخذ يدعو للإمام المنتظر من نسل محمد بن اسماعيل ابن جعفر الصادق .

وامتد نشاط منصور اليمن في الدعوة إلى خارج بلاد اليمن فأرسل إلى بلاد المغرب الداعي الحلواني والداعي أبا سفيان ثم من بعدهما أبا عبد الله الشيعي الذي ساهم في تأسيس الدولة العبيدية الفاطمية بالمغرب التي استمرت به حوالى ستين عاماً ثم تركت الأمر بعدها العبيديون في أيدي أتباعهم من بني زيري وانتقلوا إلى مصر فأسسوا بها الدولة الفاطمية .

وقامت حوالى هذا التاريخ كذلك حركة اسماعيلية أخرى في البحرين عرفت بحركة القرامطة (وهم غلاة الرافضة وغلاة الشيعة) ونجحت ثورة القرامطة هذه ، وانتصرت على الخليفة العباسي ثم انتقلت إلى بلاد الشام حيث التقت بأسرة محمد بن اسماعيل التي كانت قد هاجرت من المدينة

المنورة إلى مدينة سلبه (بالقرب من حمص بسورية) . لكن هؤلاء القرامطة الاسماعيليين بدلا من أن يدينوا بالخضوع للإمام الاسماعيلي وكان إذاك عبيد الله المهدي - شقوا عصا الطاعة عليه وهاجموا أفراد أسرته وسلبوا كثيراً من أموالهم وجعلوا الدعوة لزعمائهم فقط . فاضطر عبيد الله المهدي حينذاك إلى الفرار من سلبه إلى الرملة . واقتفى القرامطة أثره يريدون قتله . ولكنه نجح في الوصول إلى مصر . ومنها اتجه إلى المغرب . وكان لانشقاق القرامطة على عبيد الله المهدي سبباً في تنبه رجال الدولة العباسية للإمام الاسماعيلي ، وجدوا في طلبه والبحث عنه . وفي ذلك الوقت ، كان الأغلبية يحكمون افريقية بعاصمتها القيروان ، وكانوا يدينون بالولاء للخليفة العباسي ، واستطاعوا أن يضيقوا الخناق على عبيد الله المهدي وسجنوه . ووصل أمر سجن المهدي إلى أبي عبد الله الشيعي الذي كان قد وصل إلى المغرب قبل ذلك يدعو لقرب ظهور المهدي . فقام يدعو قبيلة كتامة إلى إنقاذ المهدي واستطاعت جيوشه أن تهزم جيوش الأغلبية وأطلق سراح المهدي وأسرته . ونشأت بهذا الدولة الفاطمية في المغرب ومصر .

وبعد وفاة الخليفة الفاطمي الثامن في مصر وهو المستنصر بالله عام ٤٨٧ هـ حدث انقسام في الاسماعيلية إلى اسماعيلية مستغلية واسماعيلية نزارية . ذلك لأنه كان قد أوصى بالإمامة إلى ابنه نزار . ولكن الوزير الأفضل بن بدر الجمالي نحي نزار عن الخلافة وسجنه هو وابنه في أحد حصون القاهرة إلى أن توفيا ، وأعلن إمامة أخيه المستعلي بن المستنصر . وكان في الوقت نفسه ابن أخته . وذلك ليتمكن من فرض سلطانه على البلاد حيث كان المستعلي صغير السن . ومن هذا التاريخ انقسمت الاسماعيلية إلى اسماعيلية مستغلية وتضم إسماعيلية مصر والين وبعض

بلاد الشام وأطلق عليها الاسماعيلية الغربية ، و اسماعيلية نزارية أو شرقية . وقد قدر للإسماعيلية المستعالية في مصر بعد أن ضعف شأنها ، قدر لها أن تصحو في الين صحوة كبرى على يد الداعى على بن محمد الصليحي الذى قام عام ٤٣٩ هـ بثورة دعا فيها للمستنصر بالله إوغزا الحصون ودانت له الين كلها عام ٤٥٤ هـ . واستقلت بعد هذا الدعوة الصليحية عن الدولة الفاطمية في مصر وأصبحت تعرف باسم الدعوة الطيبية نسبة إلى الطيب بن الأمر بأحكام الله الذى تولى الإمامة بعد المستعلى وقتل . وقيل إنه أعقب من إحدى زوجاته الطيب بن الأمر . فاعترف بإمامته الصليحيون في الين وأنكروا إمامة الخافظ عبد المجيد ابن المستنصر وعم الإمام الأمر . ولكن سرعان ما انقضت هذه الدولة عام ٥١١ هـ في الين . وانقضت في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي عام ٥٦٧ هـ . إلا أن التجارة التقليدية بين الين والهند هيأت فرصة لامتداد الدعوة الاسماعيلية المستعالية ولا سيما في ولاية جوجرات جنوب بومباي وأصبحت تعرف باسم الاسماعيلية البهرة وما زالت هذه الفرقة موجودة في الهند حتى الآن (انظر طائفة الاسماعيلية للدكتور محمد كامل حسين) .

أما الاسماعيلية النزارية أو الشرقية فقد قدر لها أن تصحو صحوة كبرى في فارس على يد الحسن بن الصباح الذى استحوذ على قلعة ألموت (جنوبى بحر قزوين) وأسس بها الدولة الاسماعيلية التى عرفت في التاريخ بعدة أسماء منها الباطنية والسبعية والتعليمية والحشيشية وعرفت عند الغربيين باسم دولة السفاكين لكثرة أعمال الاغتيال التى ارتكبها الفدائيون الذين كان يدرهمهم الحسن بن الصباح على الفتك بأعدائهم سواء كانوا سنة أو من الاسماعيلية الغربية حتى ضج الناس من كثرة قتلاه . وقد قامت هذه الدولة منذ استيلاء الحسن بن الصباح على قلعة ألموت عام ٤٨٣ هـ تدعو للإمام

المستنصر بالله الإمام الاسماعيليه فى مصر ، ومن بعده لإبنه نزار .

وبعد موت نزار استطاع الحسن بن الصباح أن يوسع من دولته الجديدة فى فارس . ودخل فى حروب كثيرة مع السلاجقة دامت زهاء ثلاثين عاما . وكان انقراض هذه الفرقة على يد جيوش المغول بقيادة هولاكو الذى دخل قلعة آلموت عام ٦٥٤ هـ واستولى على جميع قلاع وحصون الاسماعيليه . وقد أدت الحروب التى شنها السلاجقة أولا ثم المغول بعد هذا على أفراد هذه الاسماعيليه النزاريه إلى أن هاجر كثير منهم بعد حروبهم مع السلاجقة إلى الشام حيث تجمعوا حول حلب وفى قلعة بانياس (جنوب غربى دمشق) وفى القدموس ومصيايف ، وما يزال أحفادهم بها حتى اليوم ، وهاجر قسم آخر منهم بعد هجوم هولاكو عليهم وتشتيته لهم إلى الهند حيث انتشروا واشتغلوا بالتجارة ، ومن جوا العقائد الاسماعيليه بالعقائد الهندوكية ، ولكنهم ظلوا مغمورين لا يسمع بهم أحد حتى القرن التاسع عشر للميلاد ، فقدم لهم من إيران حسن على شاه الذى تلقب بعد ذلك بلقب (أغا خان) ويصح فى توحيدهم . وفى عهده وعهد أولاده وأحفاده أخذ العالم يسمع الكثير عن فرقة الاسماعيليه (نفس المرجع) .

المقالة الثانية

الاسماعيلية في المغرب

(أ) أبو عبد الله الشيعي وعبيد الله المهدي :

لما اتصل أبو عبد الله الشيعي بالداعي ابن حوشب على نحو ما ذكرنا، وأمره هذا الأخير أن يرحل إلى أرض كتامة بالمغرب ليحث الدعوة فيها أثر أبو عبد الله أن يبدأ بالاتصال بحجاج كتامة أثناء موسم الحج، قبل أن ينتقل إلى بلادهم . وقصة لقاء أبي عبد الله الشيعي بحجاج كتامة وانتقاله معهم إلى المغرب المذكورة في كتب التاريخ (ابن أبي دينار : المؤنس في أخبار أفريقية وتونس ، ص ٥١ وما يليها - ابن عذارى المراكشي : البيان المعزب في أخبار المغرب ، ج ١ ، ص ١٦٦ وما يليها - المقرئ : إتحاف الخنفاء) . ومضمونها أنه سأل عن حجاج كتامة ، ولصق بهم وخالطهم وما زال يستدرجهم ويخيلهم بما أوتي من فضل اللسان والعلم والجدل إلى أن سلبهم عقولهم بسحر بيانه . فلما حان رجوعهم إلى بلادهم سألوه عن وجهته فقال لهم مصر ، لأنه كان يعلم أنهم متوجهون إليها ، ففرحوا بصحبته . وفي الطريق أخذ يميل بهم إلى مذهبه . وقال لهم : دأتم أنصار أهل البيت وشيعته ، . ولما حان موعد رحيلهم أراد وداعهم ، فقالوا له فيما يروي المقرئ : دأى شيء تطلب بمصر ؟ قال أطلب التعلم بها . قالوا : إذا كنت تقصد هذا فبلدنا أنفع لك ونحن أعرف بحقك ، ولم يزالوا به حتى أجابهم إلى المسير معهم . ولما وصل إلى المغرب تسامعت القبائل به وأناه البربر من كل مكان واستقام له الأمر . . وأخذ في محاربة بني الأغلب الملوك القيروان . فانتصر عليهم آخر الأمر . وهرب زيادة الله

ابن الأغلب آخر ملوك بني الأغلب على أفريقية من وجه الشيعي وكان هروبه إيداناً بانتهاء إمارة الأغلبة في أفريقية بعد أن استمرت مائة سنة وإحدى عشرة سنة وثلاثة أشهر ، فيما يروى ابن عذارى المراكشي .

وأخذ أبو عبد الله الشيعي يدعو للمهدي ويقول : « المهدي يخرج في هذه الأيام ويملك الأرض . فيأطوبني لمن هاجر إليّ وأطاعني ، وبعث إلى عبيد الله المهدي في سلمية بسورية رجالاً من كتامه يخبرونه بما فتح الله عليهم وأنهم في انتظاره . واتفق في ذلك الوقت أن شق القرامطة عصا الطاعة على المهدي وأخذوا يطاردونه . ففر من أرض الشام إلى العراق ثم لحق مصر ومعه ابنه الصغير أبو القاسم . وظل الخليفة العباسي يقتفي أثره إلى أن وصل إلى سجناسة بالمغرب وكان عليها بنو مدرار عمالاً لبني الأغلب فسجنوه بها . فسعى أبو عبد الله إلى تخليصه منها بعد أن استخلف على القيروان أخاه أبا العباس . وفي طريقه إلى سجناسة حل بمدينة تاهرت وقوض حكم الخوارج من الرستميين بها بعد أن حكموها مائة وثلاثين سنة . واتجه إلى سجناسة وخلّص المهدي وخضع بين يديه وبكى من فرط سروره - فيما يرويه ابن عذارى المراكشي - وقال لمن معه : « هذا مولاي ومولاكم . قد أنجز الله وعده وأعطاه حقه وأظهر أمره » .

ثم اتجه إلى المغرب الأقصى وتغلب على الأدارسة في مدينة نكور عام ٣٠٥ هـ ، وكان استيلاء أبي عبد الله الشيعي على هذه المدينة بداية صراع عنيف مع الأدارسة ومع قبائل صنهاجة إنتهى بتقويض ملك الأدارسة وبناء قبائل صنهاجة للعباسيين ، بل كان هذا الإستيلاء بداية صراع عنيف بين العباسيين والأمويين في الأندلس عندما أعلن موسى بن أبي العافية

عامل فاس والمغرب الثورة على العبيدين وكان موالياً للدولة الأموية في الأندلس .

ولكن ما أن تولى عبيد الله المهدي مقاليد الأمور حتى عمد إلى تنحية أبي عبد الله الشيعي وأخيه أبي العباس من السلطة ، فشق ذلك على أبي العباس ، وصار يزري على المهدي في مجلسه ويقول لأخيه : « ملكتكُ أمراً فجئت بمن أزالك عنه وكان الواجب عليه ألا يسقط حقك ، (المقرزي) وقيل أيضاً إن أبا عبد الله الشيعي لما رأى المهدي إستراب في أمره لأنه وجده شخصاً آخر غير من ظهر له أنه الإمام في السلية بسورية . فأفضى بذلك إلى أخيه أبي العباس وبعض رؤساء كتامة (محمد كامل حسين — طائفة الإسماعيلية ، ص ٢٦) وهذه الرواية لا تتفق مع ما نقلناه عن ابن عذاري من ' أن عبد الله الشيعي بكى من فرط سروره عند لقائه بالمهدي ، وسواء صح هذا أو ذاك ^(١) فإن المهدي قد عاجل الأمر وأعلن أنه

(١) يتوقف على صحة إحدى الروايتين البت في مسألة خطيرة هي مسأله التحقق من نسب الأئمة الفاطميين . وقد ذهب الدكتور حسن إبراهيم حسن (عبيد الله المهدي — ص ٧٧ وما يليها) إلى أن عبيد الله المهدي هو أبو محمد سعيد بن الحسين بن عبد الله القداح أي أنه من سلالة ميمون القداح وعارض الرأي القائل بأنه من سلالة إسماعيل بن جعفر الصادق . وهناك نصوص الفهرست لابن النديم ومن نهاية الأرب للنويري تؤيد هذا الرأي . لكن كثيراً من المؤرخين يرى على العكس من ذلك صحة النسب . ولا بن خلدون في العبر (ج ٤ ، ص ٣١) نص هام في إثبات نسب العبيدين ، إذ يقول : « وقد كان نسبهم يبتدأ منكراً عند أجدادهم شيعة بني العباس منذمئة سنة فتلون الناس بمذهب أهل الدولة ، وجاءت شهادة عليه أنها شهادة على النفي . مع طبيعة الوجود في الانقياد لإلهم وظهور كلمتهم حتى في مكة والمدريئة أول شيء على صحة نسبهم . وأما من يحمل نسبهم في اليهودية والنصرانية لميمون القداح وغيره فكفاه ذلك إثماً وسفسفة » وقد أقر هذا أيضاً في المقدمة (ص ٢١) ، وابن الأثير (ج ٨ ، ص ٨ ، ٩) والمقرزي (اعطاء الحنفاء ، ص ٣) ممن يؤيدون ابن خلدون في هذا الرأي .

«المطهر» الذى يظهر بالسيف أخطاء الناس وبادر فقتل أبا عبد الله الشيعى وأخاه أبا العباس عام ٢٩٨ هـ . ويروى أن «غرويه» الذى قتل أبا عبد الله الشيعى قال وهو يقتله «أمرنى بقتلك من أمرتى بطاعته» . (ابن عذارى، ج ١، ص ٢٢٧ - ٢٢٨) .

وهكذا دان المغرب كله بالطاعة للمهدى واستطاع أن يقضى على الأغلبة فى القيروان وعمالهم من بنى مدرار فى سجلماسة والرستميين فى تاهرت ، وتم هذا كله بسرعة تثير الدهشة . فقد كتب ابن أبى دينار فى المؤنس ، وهو يؤرخ لسنة ٢٩٧ هـ وهى السنة التى وصل فيها المهدى إلى رقاده بالمغرب وكتب إلى جميع البلاد فأخذ البيعة وأمر الخطباء أن يذكروا اسمه على المنابر واستبد بالأمر ودون الدواوين وسمى نفسه بأمر المؤمنين كتب يقول : «وفى هذه السنة زالت دولة بنى مدرار من سجلماسة الذين آخرهم اليُسع بعد مائتين وستين سنة ودولة بنى رستم من تيهرت بعد ثلاثين ومائة سنة ودولة بنى الأغلب بعد مائة وأثنى عشرة سنة والله يرث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين» ، (ص ٥٣) . واستقل المهدى بالأمر عام ٢٩٧ هـ . وفى سنة ٣٠٠ هـ خرج إلى تونس واختار المهديّة حاضره ومستقبله .

ولكن العبيديين حتى قبل أن تستقر بهم الأمور تماماً فى إفريقية اتجهوا إلى غزو مصر ، وذلك لأنهم أرادوا منذ البدء أن يضمّنوا لدعوتهم مركزاً ممتازاً يستطيعون منه نشر دعوتهم فى المدينة ودمشق ، وبالتالى يكون بوسعهم تهديد بغداد نفسها . فلم يجدوا إلا مصر التى كانت صالحة لبث الدعوة بفعل الدعاة الذين انتشروا أيام الأخشيديين حتى عدل الأخشيدي عن ذكر اسم الخليفة العباسى على منابر مصر . بل ويقال إنه كان قد عزم على تحويل طاعته من العباسيين إلى الفاطميين قبل غزو جوهر الصقلي

لمصر . وبدأ اهتمام الفاطميين بمصر منذ عام ٣٠١ هـ ثم أعادوا غزوها عام ٣٠٦ هـ . وفشلت المحاولتان . وفي عام ٣٥٥ هـ أمر المعز لدين الله (أبو تميم معد بن المنصور بالله بن القائم تآمر الله أبي القاسم بن المهدي عبيد الله) بحفر الآبار في طريق مصر استعداداً لغزوها . وفي هذه السنة توفي كافور الأخشيدى فشجع هذا المعز على المضى في مشروعه . وتم له الفتح عام ٣٥٨ على يد جوهر الصقلي . وفي عام ٣٦١ انتقل المعز إلى مصر وكان آخر الخلفاء الفاطميين بالمغرب . أما أولهم فهو المهدي الذي استمرت خلافته ٢٥ عاماً وتولى من بعده الأمر القائم بأمر الله أبو القاسم نزار الذي ظهر في أيامه أبو يزيد راكب الحمار ، والذي استمر يحاربه القائم دون أن ينتصر عليه ، ثم خلفه عام ٣٣٤ المنصور بالله الذي تمكن من هزيمته على نحو ما ذكرنا آنفاً وشيد مدينة المنصورية في مقابل القيروان احتفالاً بهذا النصر .

وبعد رحيل المعز إلى مصر خلفه بلسكين بن زيري الصنهاجي على إفريقيا وكتبت له بولاية المغرب كله . واستمر ملك بني الزيري الصنهاجيين عمال بني عبيد للمغرب نيفاً ومائتي سنة ، ونقلوا حاضرتهم من المهدية إلى القيروان . وعهد باديس بن المنصور بن بلسكين إلى عمه حماد بن بلسكين بأن يتولى ناحية أشير في المغرب الأوسط . فأقام بها ملكاً داخل ملك ابن أخيه . وحماد هذا هو الذي أنشأ قلعة حماد بالقرب من بجاية . ومنذ ذلك الوقت أصبح في المغرب فريقان : بنو حماد في قلعتهم الحصينة بأشير وبنو باديس في القيروان والمهدية . وبدأ بنو حماد بأن خلعوا الطاعة للعبيديين وأعلنوا رفضهم للمذهب الشيعي وعودتهم إلى المذهب المالكي السني . ثم كان أن تولى الملك في القيروان المعز بن باديس الذي كان قد أشربه أبوه سرأ مبادئ الإسلام السني دون علم فقهاء الشيعة على يد الوزير أبي الحسن (٧ - تاريخ فلسفة)

الزجال ، فأعلن هو الآخر رفضه للتدريجي للعقائد الشيعية ، ثم حمل الناس صراحة على اعتناق مذهب الإمام مالك وخرج عن طاعة بني عبيد وخطب لبني العباس وقتل كثيراً من الشيعة . وما أن حل عام ٤٤٣ حتى أعلن الشمال الإفريقي كله عداوة ورفضه للمذهب الشيعي . وفي عهد المعز بن باديس اشتعلت الفتن بينه وبين بني حماد ، وهي الفتن التي أذكى أوارها العبيديون في مصر على يد الهلالين الذين أطلقوهم على المغرب وجعلوهم يغيرون مرة على بني حماد ومرة على بني باديس ليضعفوا من شوكة الفريقين . وفي عهد المعز بن باديس كذلك بدأ ظهور المرابطيين من قبائل المتونة على نحو ما سنعرف ذلك فيما بعد . ولكن غزوة الهلالين للمغرب في عهد المعز تستحق منا وقفة لاتصالها بتاريخ فلسفه الإسلام في المغرب بعامة وبتاريخ الاسماعيلية في الدور المعز بن بخاصة ، ولآثارها الكبير في انتشار الإسلام في القارة الافريقية كلها .

* * *

(ب) غزوة الهلالين للمغرب :

سنترك الحديث هنا للسلاوي يحدثنا عن هذه الغزوة التي كان لها أكبر الأثر في انتشار الإسلام بين قبائل المغرب . يقول السلاوي في الاستقصاء :

« ذكر المؤرخون أن بني سليم بن منصور وبني هلال بن عامر لم يزلوا بجزيرة العرب برهة من الدهر إلى أن مضى الصدر من دولة بني العباس وكانوا أحياء ناجحة بأرض الحجاز ونجد . فبنو سليم بما يلي المدينة المنورة وبني هلال في جبل غزوان عند الطائف . ثم تحيز بنو سليم والكثير من بني هلال إلى البحرين وعمان وصاروا جنداً للقرامطة . ثم غلب القرامطة على بلاد الشام وظاهرهم على ذلك بنو سليم وبني هلال . ثم انتقلت دولة

العبيدين من إفريقية إلى مصر وغلبوا القرامطة على الشام . . . ونقلوا
أشياعهم من بنى هلال فأنزلوهم بصعيد مصر في العدو الشرقية من بحر
النيل فأقاموا هنالك . وكان لهم أضرار بالبلاد . ولما انتقلت الدولة
العبيدية من إفريقية إلى مصر كما قلنا استنابوا على إفريقية بنى زيرى بن مناد
الصنهاجين فملكوها . وكانوا يخطبون بملوك العبيدين على منابرهم ويضربون
السكة بأسمائهم ويؤدون إليهم أتاوة معلومة وطاعة معروفة . ولما انساق
ملك إفريقية إلى المعز بن باديس بن المنصور بن بلكين بن زيرى بن مناد
الصنهاجى كان له رغبة في مذهب أهل السنة خالف فيه أسلافه الذين
كانوا على مذهب الشيعة الرافضة . وكان الخليفة من العبيدين بمصر
يومئذ المستنصر بالله معد بن الظاهر بن الحاكم بن العزيز بن المعز لدين الله .
واظلم الجوين المعز بن باديس وبين المستنصر العيسى وزيره اليازورى
فقطع ابن باديس الخطبة بهم على منابر سنة ٤٤٣ هـ وأحرق بنود المستنصر
وحا اسمه من السكة والطرز ودعا للقائم العباسى خليفة بغداد وجاء خطابه
وكتاب عهده فقرأه بجامع القيروان ونشرت الرايات السود (شعار
العباسيين) وهدمت دور الاسماعيلية . وبلغ الخبر بذلك إلى المستنصر
بالقاهرة . فقامت قيامته . ففاوض وزيره أبا محمد الحسن بن على اليازورى
في أمر ابن باديس فأشار عليه بأن يسرح له العرب من بنى هلال وبنى
جشم الذين بالصعيد . . . فعبر العرب النيل إلى برقة فنزلوا بها واستباحوها
وافتحوا أمصارها وأعجبتهم البلاد فكتبوا لإخوانهم الذين بقوا شرفى
النيل يرغبونهم فى البلاد . . . وانتشروا فى أقطار إفريقية مثل الجراد
لا يمرون بشيء إلا أتوا عليه ، انتهى كلام السلاوى .

ولم يستطع المعز بن باديس أن يصمد أمام غارات الهلالين فترك
القيروان وانتقل إلى المهديّة . واستقر الهلاليون بالقيروان وانتشروا

في الجبال في اتجاه المغرب الأوسط فهاجموا بني حماد ثم واصلوا زحفهم نحو المغرب الأقصى حيث جرت مصادمات عنيفة بينهم وبين قبائل زناته من البربر ، تلك المصادمات التي خلدها قصة بني هلال التي وصفت لنا مغامرات البطل أبي زيد الهلالي مع عدوه خليفة الزناتي . ويبدو أن المعز قد عاد بعد هذه الغزوة إلى طاعة الفاطميين واعترف ابنه تميم بالعبديين وأعلن ولاءه لهم وعادت العملة باسم المستنصر إلى الظهور في المهديّة مرة أخرى من عام ٤٥٤ - ٤٥٧ هـ . واستمر يحيى بن تميم وعلى بن يحيى خلفاء المعز بن باديس على ولائهم للفاطميين .

وبوسعنا أن نعقد مقارنه سريعة بين هذه الغزوة العربية للمغرب التي تمت في القرن الخامس الهجري والغزوة الأولى له التي تمت في القرن الأول للهجرة . فقد كانت هذه الغزوة الأولى من أجل نشر راية الاسلام وبناء الدولة الاسلامية الفتية ، وكان الذين حملوا لواها هم الصحابة والتابعون فكان فيها من حرارة إيمانهم وصفاء عقيدتهم وزهدهم وورعهم وخبرتهم في الادارة وشئون الحكم الشيء الكثير ، وبفضل هذه الغزوة الأولى عرف الاسلام السنى طريقه إلى القارة الافريقية ، أما الغزوة الثانية فقد قام بها قبائل همجية هاجرت من أجل استيطان أرض جديدة ، جاءوا إليها مطرودين من الصعيد ، أما الدافع الأكبر لهم في غزوتهم تلك ، فلم يكن إلا الهدم والتخريب .

أما عن النتائج التي حققتها هذه الغزوة الثانية للمغرب ، فبوسعنا أن نقول إنه من الناحية العسكرية - لم تستطع هذه الغزوة أن تقضي تماماً على سلطان بني زيري وبني حماد ، وإن كانت قد أضعفت شوكتهم .

لكن النتيجة الايجابية الهامة التي حققتها هذه الغزوة كانت فيما أدت إليه من انتشار واسع للغة العربية بين البربر ، فقد عمد الهلاليون إلى مصاهرة

قبائل البربر والامتزاج بهم امتزاجا تاما مما أدى إلى إقبال البربر على تعلم اللغة العربية إقبالا لم يعرفوه إبان الفتح الإسلامي للمغرب في القرن الأول للهجرة . الأمر الذي أدى بدوره إلى تغلغل الإسلام في القارة الأفريقية كلها وسرعة انتشاره فيها .

أما من الناحية الدينية - وهو ما يهنا هنا بصفة خاصة - فبالرغم من أن الهلاليين (بنى زغبة ورياح) كان معظمهم من القرامطة ، وبالرغم من أنهم كانوا قد أرسلوا في مهمة تأديبية من قبل الخليفة الفاطمي الاسماعيلي المستنصر بالله لإعادة المعز بن باديس إلى العقيدة الشيعية ، إلا أن هذه الرسالة الدينية التي اضطلعوا بها لم تكن تعنيهم في شيء ، ولم يكن يهمهم في قليل أو كثير نشر التشيع الذي تركوا مصر بحجة تأديب المعز بن باديس على تنكره له . ولم يلبس البربر من هؤلاء الغزاة الجدد أية حماسة للعقائد الشيعية . ولهذا نستطيع أن نقرر في اطمئنان أن غزوة الهلاليين لم تؤد إلى تثبيت العقائد الشيعية في الشمال الأفريقي . بل إن ما حدث هو عكس هذا تماما . وذلك لأن إقبال البربر على تعلم اللغة العربية نتيجة لامتزاج الهلاليين بهم ، قد حفزهم على أن يحصلوا ثقافة إسلامية أكثر عمقا من ثقافتهم المتواضعة . فأتجهوا إلى كتب الدين والفقه وحاولوا أن يعمقوا بها ثقافتهم الإسلامية السنية . بل إن هذه الثقافة الإسلامية التي حصلها البربر نتيجة تذوقهم اللغة العربية وازدياد علمهم بها قد أدت إلى نتيجة مذهشة حقا . فقد أثرت هذه الثقافة الإسلامية السنية في العرب الهلاليين أنفسهم . ويروى لنا ابن خلدون مثلا (العبر ، ج ١) أن أحد أعراب قبيلة رياح يدعى « سعادة » دخل مدرسة أحد شيوخ البربر من قبيلة « تسول » وتبحر في العلوم الإسلامية وأخذ يدعو الناس إلى السنة ، واكتسب أنصارا كثيرين .

المقالة الثالثة

العقائد الاسماعيلية في الدور المغربي

القاضي أبو حنيفه النعمان

ظهر عبيد الله المهدي على مسرح السياسة في المغرب وأسس الدولة العبيدية عام ٢٩٦ هـ . ودخل في دعوته عدد كبير من أبناء المغرب منهم القاضي أبو حنيفه النعمان بن محمد بن حيون المغربي التيمي . الذي يقول ابن خلكان (وفيات الأعيان ، ج ٢ ، ص ١٦٦) إنه كان مالكيًا قبل أن يتحول إلى المذهب الاسماعيلي الفاطمي ، ويقول أبو المحاسن ابن تغري بردى (النجوم الزاهرة ، ج ٤ ، ص ٢٢٢) إنه كان حنفي المذهب قبل تحوله .

وأيا ما كان الأمر ، فقد خدم القاضي النعمان عبيد الله مؤسس الدولة الفاطمية في أخريات حياته ثم تولى في عهد ابنه القائم شئون القضاء في طرابلس الغرب ، وعين في عهد الإمام المنصور قاضيا للنصورية . وكان أيضا قاضيا للمعز لدين الله في المغرب ، ثم اصطحبه المعز معه إلى مصر عام ٣٦٢ هـ . ولكنه أي المعز آثر أن يترك في منصب القضاء المصري أبا طاهر محمد بن أحمد الذهلي الذي كان قاضيا على مصر قبل مجيئه ، وطلب إليه أن يحكم بفقته الفاطميين . وظل القاضي النعمان بمصر يسترشد به في الآراء الفقهية إلى أن توفي بها عام ٣٦٣ هـ .

وقد أورد الأستاذ ايفانوف في كتابه « المرشد إلى أدب الاسماعيلية A Guide to Ismaili Litratue, London 1933 » كتب ومؤلفات القاضي

النعمان وقسمها إلى كتب في الفقه وكتب في الأخبار وكتب في الحقائق وكتب في الرد على المخالفين وكتب في العقائد وكتب في الوعظ والإرشاد (انظر أيضا مقدمة محمد كامل حسين لكتاب الهمة في آداب اتباع الأئمة للقاضي النعمان - دار الفكر العربي ، ص ١١ ، ١٢) . وأكثر هذه الكتب مفقود . ولكن أهم كتبه التي نشرت : كتاب دعائم الإسلام (جزءان) - تحقيق آصف بن علي أصغر فيضى - وهو كتاب في الفقه الاسماعيلي . وكتاب آخر يعد مختصرا لدعائم الإسلام في الفقه ، وهو كتاب والاقتصار ، تحقيق محمد وحيد مرزا ، دمشق ١٩٥٧ . وله كذلك في التأويل الباطني كتاب « أساس التأويل » - تحقيق وتقديم عارف تامر ، بيروت ١٩٦٠ . وهو من أهم كتبه . وله كتاب « تأويل دعائم الاسلام » - نشر بعضه الدكتور عادل العوافي « منتخبات اسماعيلية » ، دمشق ١٩٦٨ . وله رسالة تسمى « بالرسالة المذهبية » (وسميت هكذا لأنها تذهب وساوس الشيطان وتنور قلوب العارفين بالايان) نشرها عارف تامر ضمن « خمس رسائل اسماعيلية . سوريا ، سلمية ، دار الانصاف ، ١٩٥٦ ، وله أيضاً « المجالس والمسائرات » وهو مخطوط بمكتبة المرحوم الدكتور محمد كامل حسين . ولم يتيسر لي الاطلاع إلا على بعض فقرات منه مما نقلها الدكتور في بعض كتبه عن الشيعة .

وقد يكون من المفيد أن نقوم هنا ببعض التحليلات المقارنة للعقائد الشيعية كما فهمها فلاسفة الاسماعيلية لنقف منها على تطور الفكر الاسماعيلي وعلى التناقضات القائمة بينهم فيما ذهبوا إليه من تأويلات باطنية ، ولنتبين منها بعض النقاط المشتركة بينهم . وقد يغرينا في هذا أن القاضي النعمان بن محمد قد عاصر كبار علماء الدعوة الاسماعيلية وفلاسفتها من أمثال النسفي (أبو عبيد الله بن أحمد النسفي البردعي المتوفى عام ٥٣١١ هـ)

وأبي يعقوب السجستاني (السجزي) المتوفى عام ٣٣١ هـ ، وتلميذه أحمد حميد الدين الكرمانى فيلسوف الحاكم بأمر الله ، الذى توفى (أى الكرمانى) عام ٤١١ هـ . غير أننا نخشى أن تخرج بنا هذه المقارنات عن حدود هذه المقالة التى خصصت لبحث العقائد الاسماعيلية فى الدور المغربى باعتبار أنها جزء من كتاب يبحث فى تاريخ فلسفة الاسلام فى الشمال الأفريقى . ولهذا سنقتصر هنا على الإشارة إلى بعض العقائد الفلسفية الاسماعيلية فى دورها المغربى ، مما ألمع إليها القاضى النعمان فى الكتب التى نشرت له وأشرفنا إليها الآن ، مع تجاوز هذا فى بعض الأحيان إلى قليل من المقارنات .

١ - وجود الله وصفاته :

يعتقد الشيعة بوجه عام ، فى اتفاق مع سائر الفرق الإسلامية الأخرى أن الله تعالى واحد لا شريك له . وأنه ليس كمثل شئ ولا ند له ، وأنه ليس بجسم ولا صورة وليس جوهرأ ولا عرضا .

وقد حرصت الاسماعيلية بصفة خاصة على تنزيه الله تعالى تنزيها مطلقاً . يقول القاضى النعمان بن محمد فى الحديث عن وجوه الشرك : « أكبر درجات الشرك من جعل لله شريكاً فى ملكه أو معيناً على قدرته أو مشيراً فى أمره ، إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون . وقال ليس كمثل شئ وهو السميع العليم . وقال قل هو الله أحد الله الصمد إلى آخر السورة ، . (الرسالة المذهبية ، ص ٣٨) .

وعبر حميد الدين الكرمانى عن هذا التنزيه تعبيراً فلسفياً . فنفى عن

الله تعالى الليس (العدم) والأيس (وجود الموجودات) جمعيا . ومعنى نفي الليس عنه تعالى نفي العدم عنه . وبرهان الكرمانى على هذا برهان بسيط يتلخص فى أن الموجودات معلولات ، ولا معلول بدون علة . ولما كانت الموجودات موجودة ، فقد بطل أن يكون وجودها عن شىء غير موجود ، فثبت بهذا أن الله تعالى لا يمكن أن يكون ليسا . «إذ لو كان ليسا لكانت الموجودات أيضاً ليسا ، فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليستة باطلة ، (راحة العقل للداعى أحمد حميد الدين الكرمانى - تحقيق وتقديم الدكتور محمد كامل حسين ، والدكتور محمد مصطفى حلى - دار الفكر العربى - القاهرة ١٩٥٢ - ص ٣٧) .

لسكن هل يؤدى نفي الليس عنه إلى القول بأنه «أيس» ؟ لا . إن الكرمانى ينفي الأيس كذلك عن الله تعالى . وليس معنى هذا أنه ينفي الوجود عنه ، بل معناه أنه ينفي عنه أن يكون وجوده شبيها بوجود سائر الكائنات . يقول الكرمانى : «لما كان الأيس فى كونه أيساً محتاجاً إلى ما يستند إليه فى الوجود على سبق الكلام عليه ، وكان هو - عز كبرياؤه - متعالياً عن الحاجة فيما هو إلى غير به يتعلق مابه هو هو ، كان من ذلك الحكم بأنه تعالى خارج عن أن يكون أيساً ، (راحة العقل ، ص ٣٩) . فالكائنات كلها لا تقوم بذاتها بل بغيرها ، ولهذا فلا يمكن أن يكون الوجود - بهذا الاعتبار - شركة بينها وبين الله تعالى . ولسكن ليس معنى هذا أن الكرمانى يقرر أن الله تعالى غير موجود ، بل معناه أنه يقول إن له وجوداً يغير سائر الموجودات .

والذين يفهمون من نفي الكرمانى الأيس عن الوجود أنه نفي للوجود عنه هم الذين يحصرون معنى الوجود فى وجود الأعيان ، مع أن الوجود أعم من هذا وأشمل . وهم الذين يوحّدون بين الإيجاب والوجود ، وبين

السلب والعدم ، ويقولون تبعاً لهذا إن نفي الـأليس أو سلبه عن الله يؤدي حتماً في منطقهم إلى قيام هوية بين العدم والله . لكن هذا تصور خاطيء للوجود لأن معنى الوجود كما يقول الإيجي في « المواقف » معنى بديهي . ومن الخطأ أن نوحّد بينه وبين الإيجاب لأن الإيجاب ليس مستلزماً لتعقل معنى الوجود ، ولأن الوجود لا يتوقف في معناه على الإيجاب ، أو كما يقول الجرجاني في شرح المواقف : « لا يكون الإيجاب عين الوجود ولا مستلزماً لتعقله . وعلى هذا فالسلب رفع ذلك الصدق والاتصاف فلا يكون عين العدم ولا مستلزماً لتعقله أيضاً » .

فنفي الـأليس والليس عن الوجود الإلهي ليس معناه إذن إنكار هذا الوجود . يقول الكرمانى صراحة : « فباطل كونه أيساً ومفترضة هويته . وراء الأيسات المتعلق وجودها باختراعه إياها » (راحة العقل ، ص ٤١) . ويقول القاضى النعمان (أساس التأويل ، ص ٣٨) إن الشهادة تدل في لفظها الأول : « لا إله » ، على النفي وتدل في لفظها الثانى : « إلا الله » ، على الإثبات . فالشهادة : « لا إله إلا الله » تقوم إذن على نفي أى شبهة بين الوجود الإلهي ووجود سائر الموجودات ولكن هذا النفي لا يؤدي بحال ما من الأحوال إلى نفي الوجود عنه لأن الشهادة كما تقوم على النفي تقوم أيضاً على الإثبات : أى على إثبات الهوية للوجود الإلهي .

وقد أدى نفي الـأليس عن الوجود الإلهي إلى نفي الصفات عنه . فالله تعالى عند الكرمانى لا يوصف بأية صفة من الصفات . لأنه متعال لا ينال بصفة ما . ووجوده من ذلك النوع الذى « لا يوجد في اللغات ما يمكن الإعراب به عنه » (المشرع السادس من كتاب راحة العقل ، ص ٤٩) .

والآن هل يؤدي هذا النفي المطلق للصفات عن الله إلى التعطيل والزندقة كما ذهب إلى ذلك أهل السنة في تقديم للاسماعيلية؟ يقول الإمام الغزالي في «فضائح الباطنية»، مثلاً: «وزعموا (أى الباطنية) أن جميع الأسماء منتفية عنه وكأنهم يتطلعون في الجمله لنفى الصانع، فإنهم لو قالوا إنه معدوم لم يُقبل منهم، بل قنعوا الناس من تسميته موجوداً، وهو عين النفي مع تغيير العبارة، لكنهم تحذقوا فسموا هذا النفي تنزيهاً، وسموا مناقضه تشبيهاً حتى تميل القلوب إلى قبوله»، (فضائح الباطنية حقيقة وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي - الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤، ص ٣٩).

لكن السكرماني يرد على موجهى هذه التهمة بقوله: «إن التعطيل إنما يكون بأن يتوجه حرف النفي ولا، نحو الهوية الإلهية قصداً، وليس هذا ما يقول به الاسماعيلية لأن ولا، موجهة عندهم إلى نفي الصفات لا إلى نفي الهوية أو الوجود عن الذات الإلهية. يقول السكرماني: «إن التعطيل إنما تنقذ ناره ويعتلى في الإلحاد مناره إذا اعتمد (حرف لا) في القول قصداً بفعله الذى هو النفي نحو الهوية المتعالية سبحانه لتعطيلها ونفيها بأن يقال لا هو أو الإله فقط. الذى يدل على التعطيل الصريح الذى يكسب النفس بواراً، ويضرم عليها في سواء الجحيم ناراً. فأما (حرف لا) فيتوجه فعله نحو الصفات لنفيها من دون الهوية سبحانه، (راحة العقل - المشرع السابع، ص ٥٢).

وعلينا أن لا ننس في مجال الدفاع عن الاسماعيلية في هذا الموضع أن الوجود أو «الآيس» في تعريفه عند كانط، وعند كل الفلاسفة المعاصرين الذين تأثروا به في نظرتهم إليه، ليس صفة من الصفات، وليس كمالاً من الكمالات بحيث يؤدي نفيه عن الله تعالى إلى إنقاص من كماله سبحانه إنما الوجود وضع للشيء وإخبار عن أن هذا الشيء قائم أمامى هناك وأتق به في التجربة الحسية. ومن الواضح عند السكرماني وعند كانط أنني لا أستطيع

أن أتحدث عن الله فأقول إنه موجود على هذا النحو الذى توجد عليه جميع
الآيسات التى نلتقى بها فى حياتنا وينال وجودها بالصفات المعروفة . ولهذا
يقول الكرماني : « والوجود إذا قلناه على الله تعالى فإنما نقوله للاضطرار
إلى العبارة » (راحة العقل ، ص ٥٥) .

هنا وينبغي أن نفرق بين موقف الاسماعيلية فى تصورهم للوجود الالهى
وفى نفهم الصفات عنه وبين موقف الشيعة الإمامية الاثنى عشرية فالشيعة
الإمامية تذهب فى مسألة الصفات الالهية إلى ما ذهب إليه المعتزلة . فهم
قد أثبتت لله الصفات الثبوتية وهى صفات الجمال والكمال كالعالم والقدرة
والغنى والإرادة والحياة ، وتقول عنها إنها عين الذات الالهية وليست
زائدة عليها . فموقف جماعة الشيعة الإمامية إذن فى مسألة الصفات الالهية
موقف وسط بين من يثبتها ويقول إنها زائدة على الذات (الأشاعرة)
وبين من ينفيها ويلحقها بالصفات السلبية . وهم يوجهون النقد إلى
الطائفتين معاً : إلى الأشاعرة الذين يذهبون إلى أن الصفات الثبوتية زائدة
على ذات الله ، ويقعون بهذا فى القول بتعدد القدماء ، وإلى الاسماعيلية
الذين يذهبون إلى نفي الصفات أصلاً . وفيما يتعلق بهذا النقد الأخير نقرأ فى
« عقائد الشيعة » تأليف محمد رضا المظفر (المطبعة الحيدرية ، النجف ، ١٩٦٢
ص ١٥) ما يلى : « ولا ينقض العجب من قول من يذهب إلى رجوع الصفات
الثبوتية إلى الصفات السلبية لما عز عليه أن يفهم كيف أن صفاته عين ذاته
فتخيل أن الصفات الثبوتية ترجع إلى السلب ليطمئن إلى القول بوحدة الذات
وعدم تكثرها ، فوقع بما هو أسوأ ، إذ جعل الذات التى عين الوجود
ومحض الوجود والفاقدة لكل نقص وجهة امكان جعلها عين العدم
ومحض السلب . أعاذنا الله من شطحات الأوهام » .

لكن الاسماعيلية لا يقبلون هذا النقد من أهل السنة ولا من الشيعة
الإمامية ، ويقولون بلسان الكرماني إن الله تعالى فى ذروة العزة ، ومن

فوق نهاية المراتب في الجلال والعظمة والكبرياء والسناء والقدرة والبهاء ، فكيف يتسنى للعقول الإحاطة به ، وكيف تهتدى إلى تناوله بصفة من الصفات ، وكيف تكون للحروف دلالة على هويته سبحانه . يقول السكرماني في الرسالة الوضیئة : « وهو تعالى من حيث هو هو لاصفة له ، ولا نعت ، ولا حد ولا شبه ولا قرين ، كما ينعت به ما كان من عالمي الجسم والعقل » ، (نقلا عن محمد كامل حسين في مقدمة الرسالة الواعظة في نفس دعوى ألوهية الحاكم بأمر الله - مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٨) . ويروي الاسماعيلية أن عليا قال : وصفه تشبيهه ، ونعته تمويهه ، والإشارة إليه تمثيل ، والسكوت عنه تعطيل ، والتوهم له تقدير ، والإخبار عنه تحديد ، (علي بن الوليد : رسالة جلاء العقول ، مخطوط ، نقلا عن نفس المقدمة ، نفس الصفحة ، ص ٨) . ويقول القاضي النعمان بن حيون المغربي : « فالبارئ جل ذكره بائن عن ذلك كله من أحوال خلقه ، غير موصوف بشيء منها ، لا موجود غير عدم ، ولا عدم غير موجود ، بل هو موجود ، ثبت بآياته ودلائل ما خلق على أنه بائن عن جميعها ، ليس يشبهه شيء منها وليس كمثل شيء » (كتاب أساس التأويل ، تحقيق عارف تامر ، ص ٣٧) .

وموقف الاسماعيلية في نفهم الصفات عن الله تعالى^(١) يذكرنا

(١) الاسماعيلية جعفرية أي أنهم يريدون أن يرتدوا في نفائهم إلى جعفر الصادق . ولكننا نلمح بعض الفروق بينهم وبين وبين موقف جعفر الصادق في هذه المسألة : مسألة الصفات . لأنهم نفات الصفات ، وموقف جعفر الصادق يتميز بتأويلها حيناً ، والتسليم بها تسليماً أعمى حيناً آخر فقد سئل الإمام جعفر الصادق عن الاستواء فقال : « استوى أي استوى على كل شيء » ، فليس شيء أقرب إليه من شيء . أو استوى في كل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء . لم يبعد عنه بعيد ولم يقرب منه قريب » (مسند الإمام جعفر الصادق ، ج ١ ، ٢ دار الفكر ، بيروت ؛ دار الولا ، النجف ١٠٥٥ ، ج ١ ، ص ٣٥) . وسئل عن العرش والكرسي ما هما فقال : « العرش في وجهه هو جملة الخلق والكرسي وعاؤه . وفي وجه آخر العرش هو العلم الذي اطلع الله عليه أنبياءه ورسله وحججه (ع) والكرسي هو العلم الذي لم يطلع عليه أحد » من =

بالآية ١٤ من الإصحاح الثالث من سفر الخروج في الإنجيل وهى التى تقول على لسان الله « أنا من أنا » . ويذكرنا بإله أفلوطين الغارق فى أسمى درجات المعقولة الخاصة والذى يمثل نقطة رياضية مجردة عن كل محتوى. ويذكرنا كذلك بتصور بعض فلاسفة المسيحية فى قولهم بالدين السلبى الذى نعجز فيه عن وصف الله بأية صفة . ويذكرنا أيضاً بموقف المعتزلة فى التوحيد بين الذات والصفات . ولو أن موقف المعتزلة تضمن إثبات الصفات لله والنظر إليها باعتبارها عين الذات الأمر الذى حدا بالكرمانى إلى نقدهم ووصفهم بالتناقض حيث أنهم « قالوا بأفواهم أقوال الموحدين واعتقدوا بأفتدتهم اعتقاد الملحدين » (راحة العقل ، ص ٥٣) . ومعنى هذا أنهم وحدوا بين الذات والصفات ولكن موقفهم تضمن إثبات الصفات لله ، وهو موقف ينطوى فى رأى الكرمانى على الالحاد .

ولكن موقف الاسماعيلية فى نفهم للصفات يذكرنا قبل هذا وذلك ، وفوق كل شيء ، بالأساس العام الذى قام عليه التصور الانطولوجى لله

= أنبيائه ورسله وحججه « (نفس المرجع ، ج ١ ، ص ٧٠) . وسئل : كيف تمتع الله ؟ قال : « هو نور لا ظلمة فيه وحياة لا موت فيه وعلم لا جهل فيه وحق لا باطل فيه » (ج ١ ، ص ٦٣) . وفى رؤية الله يتمسك الإمام جعفر بما روى عن سيدنا على بن أبى طالب حين جاءه جبر وقال له : يا أمير المؤمنين : هل رأيت ربك حين عديته ؟ فقال : وبلك ما كنت أعبد رباً لم أراه . قال : وكيف رأيت ؟ قال وبلك لا تدركه البصيرة فى مشاهدة الأبصار ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان « (ج ١ ، ص ٤٧) . وقد روى ابن ذئب عن غير واحد عن أبى عبد الله (جعفر الصادق) قال : من عبد الله بالنوم فقد كفر . ومن عبد الإسم دون المعنى فقد كفر ، ومن عبد الإسم والمعنى فقد أشرك ، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التى وصف بها نفسه فقد عبد عليه قلبه ؛ ومنطق لسانه فى أمره وعلايته فأولئك أصحاب المؤمنين (ع) حقاً « (المسند ؛ ج ١ ؛ ص ٣٦) .

في الاسلام من حيث أنه الاله المتعالى على الكون ، البائن عنه ، غير الباطن فيه ولا في الانسان ، المنزه عن كل صفات البشر ، القدوس (المنزه عن النقائص) ذو العرش المجيد (أى الشريف) . فالأصل في هذا التصور أن يكون الله - كما يقول الامام الاسفرايينى (وهو أشعرى) - بحيث لا يجوز عليه الكيفية والكمية والأينية لأن من لا مثل له لا يمكن أن يقال فيه كيف هو . ومن لا عدد له لا يقال فيه كم هو . ومن لا أول له لا يقال مم كان . ومن مكان له لا يقال فيه أين كان . وقد ذكرنا من كتاب الله تعالى ما يدل على التوحيد ونفى التشبيه ونفى المكان والجهة ونفى الابتداء والأولية . وقد جاء فيه عن أمير المؤمنين على رضى الله عنه أشنى البيان حين قيل له أين الله ؟ فقال : ان الذى أين الآين لا يقال له أين : فقيل له : كيف الله ؟ فقال ان الذى كيف الكيف لا يقال له كيف . وسأله آخر . فقال : ما جهة وجه الله ؟ فأمر حتى أتى بشمعة فوضعها فى أنبوبة قصب . فقال للسائل : ما وجه هذه الشمعة وبأى جانب يختص ؟ فقال له السائل : ليس بمختص بجانب دون جانب . فقال : فقيم السؤال اذا ومعناه إذا جاز أن يكون فى المخلوقات شيء لا اختصاص له بجهة دون جهة ، لم لا يجوز أن يكون خالق الخلق غير مختص بجهة دون جهة ، (التبصير فى الدين للاسفرايينى ، نشرة الكوثرى ، القاهرة ١٣٧٤ هـ ، ص ١٤٤) .

* * *

والآن ، ما الحكم الذى علينا أن نصدره على هذا الموقف الذى وقفه الاسماعيلية فى مسألة التوحيد المطلق للذات الإلهية وامتناعهم عن الحديث عن الصفات عند تناولهم لوجود الله تعالى الذى لا إله إلا هو ؟
إن أهل السنة يقولون عنهم إنهم معطلة لأنهم نفوا عن الله تعالى الصفات التى سمى نفسه بها . فقد ورد فى القرآن الكريم آيات وصف الله

تعالى نفسه فيها بأنه حي عليم قادر . مثل : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » (آل عمران ، ١) ومثل « وهو الحكيم العليم » (الزخرف ٨٤) ، ومثل « قل هو القادر » (الأنعام ، ٦٥) ، وآيات أخرى تشعر بالارادة والكلام . . الخ . ولهذا أرجب أن نصف الله تعالى بهذه الصفات ونقول عنه إنه حي قادر عالم يريد متكلم سميع بصير وأن له حياة وقدرة وعلم وإرادة وكلاما وسمعا وبصرا لأن من كان موصوفا بهذه الصفات ثبتت له هذه الصفات ولأنه لا يجوز أن توجد الصفات من غير أن يكون الله موصوفا بها .

ولن نناقش هنا أهل السنة فيما ذهبوا إليه في صفات الله من أنه ينبغي علينا أن نتصورها على أنها معان قديمة قائمة بالذات الالهية ، وهو قول من الممكن أن يؤدي حقا إلى التعدد في الذات الالهية كما فطن إلى ذلك المعتزله والشيعة الإمامية والاسماعيلية ، ولسكننا سنناقش فقط قضية الخوض في الذات الالهية وفي الصفات .

فليس من شك أن الأشاعرة من أهل السنة بكلامهم في الذات والصفات وفي تصورهم لهذه الأخيرة على أنها معان قديمة قائمة بالذات قد أباحوا لأنفسهم أن يخوضوا في ميدان أثر أهل السلف عدم الكلام فيه ونهونا عن التعرض له . « فقد أخرج عن مالك (رضى الله عنه) قال إياكم والبدع . قيل : يا أبا عبد الله ، وما البدع ؟ قال : أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ، ولا يسكتون عما سكنت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان » (نقل عن جلال الدين السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام — أنظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية تأليف مصطفى عبد الرزاق — القاهرة ، ١٣٧٩ ، الطبعة الثانية ، ص ٢٦٦) . وأخرج عن محمد بن الحنفية قال : « لاتهمك هذه الأمة حتى تتكلم

في ربها . وأخرج عن جعفر بن محمد قال : « إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا . وأخرج عنه قال : « تكلموا فيما دون العرش ولا تكلموا فيما فوق العرش ، فإن قوماً تكلموا في الله فقتلوا » . وأخرج أن سفيان الثوري كان يقول : « عليكم بالآثر وإياكم والكلام في ذات الله » (نقلًا عن الشيخ مصطفى عبد الرازق . تمهيد ... ، ص ٢٦٦ - ٢٦٧) .

فالشاعرة إذن تكلموا حيث ينبغي الصمت . ولهذا أطلق عليهم هم والمعتزلة والشيعة والفرق الأخرى اسم « المتكلمين » . ولو كانوا قد اتبعوا الصحابة والتابعين وأهل السلف لسكتوا عن الخوض في الكلام في ذات الله وصفاته .

والحق أن الحديث في الذات الإلهية ومحاولة تصور الصفات على أي وضع كان ، إثباتاً أو نفياً ، ليس من الأمور المستحبة في الدين . وخطأ الشاعرة المثبتين للصفات ، في هذا ، لا يقل عن خطأ الاسماعيلية ، النافين لها . لكن ، وبالرغم من إيماننا بأن موقف من ينفي الصفات يختلف تماماً عن موقف الصمت والسكوت وعدم الخوض فيها إذ أن النفي معناه الكلام واتخاذ موقف المعارض ، نقول إنه بالرغم من إيماننا بهذا ، إلا أن من الحق أن نقول إن نفي الاسماعيلية لم يكن من قبيل التعطيل بل من قبيل أنه تعالى « لا ينال بصفة من الصفات » (الكرمانى - راحة العقل - المشرع الثالث ، ص ٤٢) . وأنه لا حد له ولا شبيه ولا قرين . وأن محاولة الوقوف على صفاته هي محاولة للإحاطة به ، في حين أنه سبحانه يتعالى عن كل إحاطة . وهم يؤكدون أن ذاته لن تتأثر بهذا النفي للصفات لأن المقصود ليس نفي الالهوية بل الإقرار بعجزنا عن الإحاطة . وقد حكوا عن الشافعي أنه قال : من انتهمض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهى إليه فكره فهو مشبه وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل ، وإن اطمأن إلى موجدده واعترف

بالعجز عن إدراكه فهو مصدق . وهذا معنى قول الصديق الأكبر العجز عن
درك الإدراك إدراك ، (نقلاً عن ترجيح أساليب القرآن على أساليب
اليونان للوزير الصنعاني ، ص ١٣٩) .

على أن المذهب الحقيقي للاسماعيلية الباطنية في مسألة صفات الله
لا ينطوي على نفي لها ، كما لا ينطوي على إثبات . فأنه لا يوصف بالنفي ولا
بالإثبات ، فهو لا ولا لا لا . ومعنى هذا أنهم زهوا الذات الإلهية عن الحكم
بالإثبات المطلق ، لأن الإثبات يقتضى شركة بينه وبين سائر الموجودات
من الجهة التي أطلقت الصفة عليه ، وزهوها أيضاً عن النفي لأن في النفي
سلب صفات عن الله ولا يجوز أن يوصف الله بالسلب . وهذا يرجح القول
بأن الاسماعيلية ليسوا معطلة ، بل الأخرى أن يقال إنهم منزهة .

فالذات الإلهية لا تنال بصفة من الصفات . ولهذا فعليها أن نلزم الصمت
بإزاء وجودها وصفاتها لأننا عاجزون عن إدراك كل هذا . أما ما ورد
بشأن الذات الإلهية من صفات في كتاب الله ، فعليها أن لا تتأول معانيها
بالتفسير لأننا بهذا نخوض فيما نجهله . وفي مسند الإمام جعفر الصادق :
« حدثني الصادق جعفر بن محمد عن أبيه الباقر عن أبيه (ع) إن أهل البصرة
كتبوا إلى الحسين بن علي (ع) يسألونه عن الصمد . فكتب إليهم « بسم
الله الرحمن الرحيم . أما بعد فلا تخوضوا في القرآن ولا يجادلوا فيه ولا
ولا تتكلموا فيه بغير علم . فقد سمعت جدى رسول الله (ص) يقول : من
قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار (ج ١ ص ٤٢) . ولنفس هذا
السبب أيضاً نجد حميد الدين الكرماني يضع عنواناً للمشرع السابع من كتابه
« راحة العقل » هذا العنوان : « المشرع السابع : في أن أصدق قول في
التوحيد والتسبيح والتمجيد والإثبات ما يكون من قبيل نفي الصفات
الموجودة في الموجودات وسلبها عنه تعالى » .

أما كيف نسبت بعض الفرق الإسلامية الصفات لله ، فإن الاسماعيلية يعللون هذا تعليلاً طريفاً نسبوه إلى الإمام محمد الباقر : لما وهب الله العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم وقادر ، بمعنى أنه وهب العلم والقدرة ، لا بمعنى أنه قام به العلم والقدرة (الشهر ستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ص ٣٣٦) . وليس هناك ما يمنع أن يكون الله عالماً وقادراً بالمعنى الأول ، أما المعنى الثاني فيرفضه الاسماعيلية رفضاً باتاً .

* * *

٢ - الفيض ونظرية العقول :

كان لنظرية العقول التي قال بها الفارابي وابن سينا واخوان الصفا أثرها الكبير في تصور فلاسفة الاسماعيلية لترتيب الموجودات عن الله ، مع بعض الغييرات التي رأوا ادخالها عليها وأهمها :

أولاً - حصر هذه العقول في عشرة (وهذا ما لم يقل بن الفارابي الذي آثر أن لا يعين عدد العقول ، وقال به ابن سينا الذي حصر عددها في عشرة عقول) .

ثانياً - القول بأن هذه النظرية نظرية في الإبداع أو الانبعاث ، وليست نظرية في الفيض . فالاسماعيلية يطلقون على العقل الأول اسم المبدع الأول . ويذهبون إلى صدوره عن الله لم يكن على سبيل الفيض بل على سبيل الإبداع . أما العقل الثاني فهو أول ما ينبعث عن العقل الأول ولهذا يسميه الكرماني بالمنبعث الأول ويليه سائر المنبعثات ، وليس من شك في أن الاسماعيلية قد أصابوا في تقديم للفيض ، وفي استبدالهم له بالابداع ، وذلك من حيث أن الارادة الإلهية لا تظهر على حقيقة إلا في

نظرية الإبداع أو الخلق . أما مجال الحديث عن هذه الإرادة في نظرية
كنظرية الفيض فشكوك فيه إلى أبعد الحدود . ونحن نلتقي عند إخوان
الصفاء بنفس هذا الاتجاه الذى نلجسه عند الاسماعيليين في نقد فكرة الفيض
وفي الاستعاضة عنها بفكرة الإبداع أو الانبثاق (انظر رسائل إخوان
الصفاء — طبعة القاهرة ١٩٢٨) . الأمر الذى يدعم القول بأن رسائل
إخوان الصفاء عمل اسماعيل . فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن واضعها
الحقيقى هو الإمام الاسماعيل أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل الذى
تولى الإمامة في عهد المأمون . وذهب البعض الآخر إلى أن هذا الإمام قد عهد
بتأليف الرسائل إلى أجداده الأربعة أو دعائه الأربعة الذين كانوا يرافقونه
وسواء صح هذا رأى أو ذاك فقد وضعت هذه الرسائل لتكون قرآن
العلم أو قرآن الإمامة إلى جانب قرآن الوحي أو قرآن النبوة ، وليبرهن بها
الاسماعيليين على معرفة الأئمة بعلوم باطنية لا يعرفها سواهم . ويقال إن هذا
هو الذى دعى المأمون إلى الاهتمام بعلوم اليونان ، واحتضانه لمذهب الاعتزال
وذلك ليقتدم إلى المسلمين فلسفة عقلية تتفق مع آراء أهل السنة والجماعة
ويقف في وجه تلك الفلسفة الباطنية التى كان ينشرها الاسماعيليون ، وهى
فلسفة عقلية متأثرة بالآراء الغنوصية (انظر في هذا كله كتاب الدكتور على
سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام الجزء الثانى : نشأة التشيع
وتطوره — طبعة ثانية — دار المعارف — ص ٣٧٣ — ٣٧٨)

٣ — رأى الاسماعيليين أن الفيض أو الإبداع باق ومستمر ، وأن
دائرته لم تغلق . ولهذا الفكرة نتائج بعيدة المدى إذ أنها تؤدي إلى القول
بأن الوحي لم ينقطع عند محمد بن عبد الله ، رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
إذ قد جاء بعده محمد بن اسماعيل والأئمة من بعده ليكونوا مصدر آراء للتأويل ،
وليفسروا القرآن تفسيراً باطنياً . ولم يقل الاسماعيليين بأن محمد بن اسماعيل

قد جاء لينسخ الشريعة الاسلامية ، ولم يقولوا بأنه قدم ديناً جديداً على أنقاض الدين الاسلامي ، بل قالوا إن الأئمة من بعده جاءوا ليفسروا القرآن تفسيراً باطنياً ، ولهذا فإن نقد أهل السنة للإسماعيلية الباطنية في هذا الموضوع ، وقولهم بأن من مذهبهم أن محمداً رسول الله ليس خاتم النبيين نقد مبالغ فيه . ولكننا من ناحية أخرى نعارض الاسماعيلية في قولهم بأن التأويل الباطني للقرآن على يد محمد بن اسماعيل والأئمة من بعده من وجي إلهي وفي تصورهم لدائرة الفيض والوحي بأنها ما زالت مفتوحة .

هذا فيما يتعلق بآراء الاسماعيلية في الفيض والابداع . أما في الصورة التي قدموها لنظرية العقول فيستوقفنا فيها ما يلي :

١ - أن الاسماعيلية قد خلعوا على العقل الأول أو المبدع الأول بعض أسماء الله الحسنى . فهم يصفونه بالحياة ، وهم يقولون إنه الأول والكامنة والعالم الأول والقدرة والقادر الأول . ويجعلون من صفة الحياة أصل الصفات ومركزها ، وهي تتقدم في الوجود على غيرها من الصفات وتدور حولها كل الصفات الاضافية (راحة العقل للكرمانى ، ص ٨٣) .

وقد أدى هذا الموقف إلى أن اتهم الاسماعيلية بإنكارهم لله تعالى ، وبأنهم استعاضوا عنه بالعقل الأول . ولكن هذا النقد مبالغ فيه وبعيد عن روح المذهب الاسماعيلي .

فالعقل الأول عند الكرمانى علة ومعلول . فهو معلول للمبدع المتعالى ، وهو من خلقه ومن ابداعه . بل انه لم يصدر عنه عن طريق الفيض ، على نحو ما نجد ذلك عند الفلاسفة الإسلاميين أصحاب نظرية الفيض ، وإنما عن طريق الإبداع . ولكن هذا العقل من ناحية أخرى - في رأى الاسماعيلية - علة لا نبشاق سائر الموجودات . وبهذا الاعتبار فإنه الموجود

الأول ، المتقدم على كل شيء ، الكامل . كلاً تاماً ، الذى لا يحتاج فى وجوده إلى غير ذاته . وهو فعل محض وخير محض ، وهو عاقل ومعقول ، وعالم | ومعلوم : عاقل وعالم لسائر الأشياء على نحو كلى ، ومعقول ومعلوم لذاته . وهو المحرك الأول الذى لا يتحرك ، (راحة العقل ، ص ٨٩) باعتبار أنه مبدأ لحركة جميع المتحركات فى عالم العقل والجسم . وهو بالإضافة إلى هذا كله المعشوق الأكبر باعتبار أن الموجودات كلها عاشقة له .

ونحن نلتقى بهذه الصفات التى وصف بها الكرماني العقل الأول عند أفلاطون ، ونلتقى ببعضها الآخر عند أرسطو فى مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة . وقد اقتبسها فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا من هذين المصدرين ووصفوا بها العقل الأول ، بحيث نستطيع أن نجد تقابلاً تاماً بين فكر ابن سينا مثلاً فى هذا الموضع وفكر الكرماني .

غير أن الاعتراضات التى توجه بحق ضد نظرية الفيض كما نلتقى بها عند الفارابى وابن سينا من حيث أنها نظرية فى قدم العالم ومن حيث أن الموجودات فيها تصدر عن طريق الفيض الذى تنفى فيه الإرادة الإلهية أو القصد الإلهي ، عاجلها الكرماني فى قوله بالابداع : إبداع الله تعالى للعقل الأول .

أما وجود هذا العقل الأول باعتباره حلقة متوسطة بين الله وسائر الموجودات ، وخلع جميع هذه الصفات عليه ، فقد بدا أمام الكرماني كما بدا فى نظر كل من الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا ، على أنه الطريقة المثلى لتفسير لقاء الواحد بالمتكثر أو لقاء الله بالعالم ، من حيث أنه ينبغى أن يكون لقاء بالواسطة أو لقاء تدريجياً لا يخشى من ورائه « ثم الوحدة » كما يقول الشيخ الرئيس .

٢ - ويستوقفنا كذلك في نظرية العقول عند الاسماعيلية هذه المقابلة التي قاموا بها بين مراتب الوجود في عالم الصنعة الإلهية وبين مراتب الدعوة الاسماعيلية التي في عالم الصنعة النبوية أو عالم الدين . فالمبدع الأول هو العقل الكلى وهو القلم ويقابله في عالم الدين الناطق . والمنبعث الأول عن المبدع الأول هو العقل الثانى القائم بالفعل ، الذى يكون لا جسماً ولا فى جسم وهو النفس الكلية وهو اللوح ، ويقابله فى عالم الدين الإمام القائم بالفعل وهو الأساس أو الوصى . ويلى هذا المنبعث الأول العقل القائم بالقوة والذى يسميه الكرمانى بالمنبعث الثانى الأول ، وهو الهيولى والصورة . وهو ثان لأنه ثان فى المرتبة بعد المنبعث الأول ، وهو أول لأنه أصل لعالم الجسم ويقابله فى عالم الدين الإمام القائم بالقوة وهو الكتاب أو القرآن . لأن القرآن مادة عالم الدين . أما محركه فهو الوصى الذى يملك وحده حق تأويله . ويصدر عن العقل الثانى القائم بالفعل الملائكة المولكون بعالم الطبيعة وهم كثيرون ، ويقابلهم فى عالم الدين الأئمة القائمون بحفظ الشريعة وهم كثيرون . ويصدر عن العقل الثالث القائم بالقوة عالم الطبيعة بأفلاكها وكواكبها . ويقابله فى عالم الدين الشريعة الجامعة للعبادتين الظاهرة والباطنة . وعن الملائكة وعالم الطبيعة يصدر الإنسان بالنفس والجسم . وعن الأئمة والشريعة يحصل كمال نفس الإنسان إذ بالشريعة يحصل كمال العمل الذى يأتيه من العبادة الظاهرة ومن الأئمة يحصل كمال العلم الذى يأتيه من العبادة الباطنية .

وفى هذا المزج بين مراتب الدعوة الاسماعيلية ومراتب الموجودات الخلقية ومحاولة المقابلة أو المطابقة بينهما نجد أن العقول العشرة يقابلها مراتب الدعوة العشرة وأركان الدين العشرة . أما مراتب الدعوة العشرة الناطق والأساس والإمام والباب والحجة وداعى البلاغ والداعى المطلق

والداعي المحدود والمأذون المطلق والمأذون المحدود أو المكاسر . أما أركان الدين العشرة فهي : التنزيل والشرعية والشهادة والطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد والظاعة .

والاسماعيلية يعتقدون بأن الوحي لا ينقطع ، لأنه فيض من العقل الأول ، وهو الناطق ، على العقول المفارقة الأخرى ، ويقابلها الوصي والأئمة (وعددهم سبعة كما أن أدوار الإمامة عندهم سبعة ، وكذلك فإن النطقاء عندهم سبعة : ستة وأساس : آدم ونوح وموسى وعيسى ومحمد ثم على وهو الأساس أو الوصي) ثم رجال الدعوة . ولما كان انبعاث الموجودات كلها نتيجة لفعل هذه العقول المفارقة فإن الاسماعيلية أخذوا يوزعون أسماء الله الحسنى على هذه العقول . فأطلق الكرماني اسم المصور على العقل الأول والبارى على العقل الثاني والخالق على العقل الثالث وهكذا (راحة العقل ، ص ١٢٦) وإذا حولنا هذه الأسماء إلى عالم الدين وجدنا أن الناطق هو المصور وأن الأساس هو الباري وأن الإمام هو الخالق . ولما كان الإمام يقوم مقام الناطق والأساس بعد وفاتها ، فهذه الأسماء أسماء للأئمة أيضاً . ولذلك يقول الإمام جعفر الصادق : « نحن آيات الله الكبرى وأسمائه الحسنى وأمثاله العليا وكلماته الصديق والعدل . فمن توسل بعبيرنا لم يعطى ، ومن دعى لغيرنا لم يجب ، وقال عليه السلام : نحن آيات الله في بلاده وحبته على عباده . فمن أطاعنا فقد أطاع الله ومن عصانا فقد عصى الله » (نقلاً عن القاضي النعمان بن محمد : الرسالة المذهبية ، ص ٣٠) فالإمام إذن عند الاسماعيلية هو الواحد الأحد الفرد الصمد المنتقم الجبار . ولهذا أنشد ابن هاني الأندلسي في مدح المعز لدين الله الفاطمي :

ما شئت لا ما شئت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهار

وإطلاق أسماء الله الحسنى على الأئمة أمر لا يمكن أن نوافق الاسماعيلية عليه ، بالرغم من كل المبررات التي يبرر بها الاسماعيلية موقفهم في هذا الموضوع ، وذلك لأنها أسماؤه تعالى ، وضعت لتظل وفقاً عليه سبحانه . وقد أدى هذا الموقف إلى أن أساء بعض الدعاة فهم الغرض الفلسفي الذي يبرر به الفلاسفة الاسماعيلية إطلاق أسماء الله الحسنى على الأئمة ، ففهموا من هذا أن الغرض هو تأليه الأئمة فألهوهم وأضافوا إليهم القدرة على الإطلاع على الغيب .

لكن فلاسفة الاسماعيلية قاوموا هذا الاتجاه . وقد ألف السكرماني « الرسالة الواعظة » ، في نفي دعوى ألوهية الحاكم بأمر الله (نشرها الدكتور محمد كامل حسين : فصله من مجلة كلية الآداب المجلد الرابع عشر - الجزء الأول - مطبعة جامعة القاهرة - مايو ١٩٥٢) . وقال السكرماني في موضع آخر بخصوص هؤلاء الغلاة الذين ألّوهوا الأئمة ونسبوا إليهم معرفة الغيب : « إن أعظم الفرق ضلّالا فرقة الغلاة ضلت وأضلت غيرها فانسلخت عن جملة أهل الدين والديانة ، (السكرماني : تنبيه الهادي المستهدى - مخطوط بمكتبة محمد كامل حسين ورد في مقدمة الرسالة الواعظة ، ص ٩) . وروى القاضي النعمان بن محمد المغربي عن المنصور بنصر الله الفاطمي قوله : « إنما أراد الدعاة إلى النار الذين انتسبوا إلينا بما ينحلوننا إياه أنا نعلم الغيب وما تخفى الصدور وأشبه ذلك بما افتروه علينا ونسبوه إلينا أن يحملوه عدة لنفاقهم » (القاضي النعمان : المجالس والمسائرات ورقة ٨٦ - نسخة خطية بمكتبة محمد كامل حسين - نقلا عن مقدمة الرسالة الواعظة - ص ٩ - ١٠) .

وقد شدد القاضي النعمان بن محمد المغربي النكير على كل الغلاة وعلى رأسهم أبي الخطاب الأسدي الذي ادعى ألوهية جعفر الصادق

« وزعم أن جعفر هو الإله في زمانه وليس هو المحسوس الذي يرويه لكن لما نزل إلى هذا العالم لبس تلك الصورة فرآه الناس (الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٣٠١) . ونادى بالحلول وبأن الله نور الأنوار وبأن هذا النور يحل في الأنبياء والأئمة مما دعا البغدادى في « الفرق بين الفرق » إلى وضع الخطائية بين فرق الحلولية (ص ١٣٨)^(١) . يقول القاضي النعمان أن جعفر الصادق تبرأ من أبي الخطاب الأسدى « لأنه كفر وادعى النبوة وزعم أن جعفر بن محمد إله ثم استحل المحارم كلها ورخص فيها . ويذكر أن أصحابه كلما ثقل عليهم أداء فريضة أنه وقالوا أبا الخطاب خفف علينا . فبما مرم بتركها حتى تركوا جميع الفرائض واستحلوا جميع المحارم وارتكبوا المحظورات . . فبلغ أمره جعفر بن محمد ، فلم يقدر عليه أكثر من لعنه وتبرأ منه وجميع أصحابه فعرّفهم بذلك وكتب إلى البلدان بالبراءة منه وباللعنة عليه (القاضي النعمان : دعائم الإسلام ، ص ٦٢ - ٦٣) .

ووقف القاضي النعمان بن محمد أيضاً في وجه بعض رجال الدعوة الذين تسولت لهم نفوسهم أن يضعوا مرتبة الإمامة في مكان أعلى وأسمى من مرتبة النبوة ، فيقول :

« فهذا فرض من الله جل ذكره على المؤمنين لرسوله الذي قرن طاعته بطاعته وطاعة الأئمة بطاعته ، وجعلهم الخلف للأمة من بعده صلى الله عليه وعلى الأئمة من ذريته الأبرار المصطفين الأخيار . فعلى هذا الوزن والترتيب يلزم في الفرض الموجب من التعزيز والتوقير والطاعة والتسليم بالنية

(١) يفرق الدكتور النشار في كتابه (نشأة التشيع وتطوره) بين أبي الخطاب (الذي لم يدع ألوهية أو نبوة) (ص ٣٠١) وبين الخطائية أو أتباع أبي الخطاب وهم المسئولين عن الآراء المغالية التي تنسب إليهم . وقد حصرهم الأشعري في المقالات في خمس فرق : المعبرية والبريفية والعميرية وفرقة السرى والمفضلية .

والقول والعمل والقبول لكل إمام على أهل عصره ما كان يجب منه لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله على أهل زمانه ودهره . وإن كانت درجة النبوة أعلى وأجل وفوق درجة الإمامة ، وفضل الأنبياء أعظم من فضل الأئمة . فإن الطاعة واحدة وموصولة قد قرنها الله تعالى بطاعته وهو أعلى وأجل من جميع خلقه ولا يقاس بشيء من عبادته ، (القاضي النعمان : كتاب الهمة في آداب أتباع الأئمة — نشر بتحقيق الدكتور كامل حسين ، دار الفكر العربي ، ص ٣٩) .

* * *

٣ — الإيمان والإسلام والتأويل الباطني :

يفرق القاضي النعمان بن محمد بين الإيمان والإسلام على أساس أن الإيمان هو الباطن والإسلام هو الظاهر . يقول « روينا عن أبي عبد الله جعفر بن محمد (ص) أنه قال : الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان . الإسلام هو الظاهر والإيمان هو الباطن الخالص في القلب . وعنه (ص) أنه سئل الإيمان والإسلام . فقال الإيمان ما كان في القلوب والإسلام ما تنوَّكح عليه ، ووُرِّثَ وحققت به الدماء . والإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان . وعن أبي جعفر محمد بن علي (ص) أنه قال : الإيمان يشرك الإسلام والإسلام لا يشرك الإيمان . ثم أدار وسط راحته دائرة وقال هذه دائرة الإيمان ثم أدار حولها دائرة أخرى . وقال : هذه دائرة الإسلام . أدرهما على مثل هذه الصورة (٥) فمثَّل الإسلام بالدائرة الخارجة والإيمان بالدائرة الداخلة (دعائم الإسلام للقاضي النعمان بن محمد تحقيق آصف بن علي أصغر فيضي ، جزءان ، دار المعارف ، ١٩٥١ ، ج ١ ص ١٢) .

وإذا كان الايمان هو الباطن فمن الطبيعي أن يكون قائماً في أساسه على المعرفة والتصديق بالقلب ، وأن يكنى فيه مجرد القول باللسان كما زعمت المرجئة أو القول والعمل فقط كما ذهب غيرها من الفرق ، وإنما هو قول باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان : يقول القاضى النعمان بن محمد : « الايمان لا كما زعمت المرجئة أنه قول بلا عمل ، ولا كالذى قالت الجماعة من العامة إن الايمان قول وعمل فقط .. وقول الجماعة إن الايمان قول وعمل فقط .. وقول الجماعة إن الايمان قول وعمل بغير اعتقاد نية محال ، لأنهم قد أجمعوا على أن رجلاً لو أمسك عن الطعام والشراب يومه إلى ليله وهو لا ينوى عن الصوم لم يكن صائماً ، ولو قام وركع وسجد وهو لا ينوى الصلاة لم يكن مصلياً .. الخ (دعائم الاسلام ، ج ١ ، ص ٣ ، ٤) .

أما الاسلام فلا يشترط فيه المعرفة والتصديق القلبي . وذلك لأن الاسلام — كما يقول القاضى النعمان بن محمد — « كلمة مأخوذة من السلم وهو الصلح والاستسلام ، وهو الالتقاء بالأيدي إلى الطاعة . والايمان حد يأتى بعده وهو المعرفة بحدود الشهادة واعتقادها وأداء حقها وذلك هو الاخلاص ، (أساس التأويل ، ص ٤٢) .

وهكذا . أى أن المعرفة إذا كانت غير ضرورية في الاسلام ، عند الاسماعيلية ، فإنها تمثل شرطاً جوهرياً في الايمان . لكن ما المقصود بالمعرفة التى يشترطها الاسماعيلية ليقوم عليها الايمان ؟

ذكرنا آنفاً أن الاسماعيلية فيما يتصل بذات الله وصفاته قد آثروا الصمت ولم يجاروا سائر المتكلمين من أشاعره ومعتزله في خوضهم في هذه الدائرة . ومعنى هذا أنهم أبطلوا المعرفة في هذه الدائرة الخارجة عن حدود

المعرفة الانسانية . ولكننا إذا خرجنا عن حدود هذه الدائرة ، أصبحت المعرفة أساساً للإيمان لأن التفكير عند الاسماعيلية فرض كفاية على المؤمن .

لكن المعرفة الحقة كما يفهمها الاسماعيلية قائمة في التأويل الباطني لآيات الكتاب ، وقد جعلوه وفقاً على الأئمة من أهل بيت الرسول . ومعنى هذا بعبارة أخرى أن المعرفة التي جعلوها شرطاً للإيمان ، لم يفتحوا أبوابها للمؤمنين بعامه ، بل جعلوها وفقاً على الأئمة ، وحصروها في دائرتهم ، وهو أمر يؤدي في النهاية إلى « وجوب الاتباع » للأئمة . وذلك لأن المؤمن ينبغي له ، لكي يصبح إيمانه . أن يتسلح بالمعرفة . ولكنه محظور عليه أن « يعرف » نفسه واعتماداً على عقله هو ، لأن المؤمن العادي ليس ممن أوتوا العلم . ولهذا ينبغي عليه في نهاية الأمر أن يتلقى العلم والمعرفة من مصدرهما الوحيد العارف بحقيقة التأويل الباطني ، وأعني به الامام . الأمر الذي يؤدي إلى وجوب اتباع الأئمة والانقياد التام لهم . يقول القاضي النعمان بن محمد : « جعل عز وجل ظاهره (أى ظاهر الكتاب) معجزة رسوله ، وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته ، لا يوجد إلا عندهم ، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب غير رسوله صلى الله عليه وسلم جدهم ، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته ، وهو علم متوافر بينهم مستودع فيهم » (أساس التأويل ، ص ٣١ - ٣٢) . ومعنى هذا أنه إذا كانت معجزة الرسول هي التنزيل ، فإن معجزة الوصي والأئمة من بعده هي التأويل .

وقد عرفت جميع الأديان التأويلات الباطنية . فقد حاول فيلون الاسكندري تأويل التوراة تأويلاً باطنياً ، ورأى أن التوراة التي تمثل في مجموعها تاريخ بني إسرائيل ليست في حقيقة الأمر إلا قصة النفس الإنسانية

مع الله تعالى . ولهذا نجده يؤول الأشخاص التي وردت في قصص التوراة بأنها تمثل حالات النفس في قلبها وفي انسياقها نحو الرذيلة تارة وفي انجذابها نحو الفضيلة تارة أخرى . فأدم عنده هو النفس التي خلقت على الفطرة ، والتي لا تميل بفطرتها لا إلى الفضيلة ولا إلى الرذيلة . وآدم يُخرج من هذه الحالة ، وبالأحاساس بها وتمسك هذا الاحساس منه ، حواء . وهذه بدورها تغويها للذة والسرور (الحية) ، وبهذا تلد النفس العجب (قايل) وتلد الخير (هايل) ... الخ (يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص ٢٤٨) وفي المسيحية اكتسب التاويل الباطني للإنجيل أنصاراً على يد القديس أوغسطينوس الذي كان يرى أنه لا ينبغي فهم الكتاب المقدس على ظاهره ، وذهب إلى وجوب تأويل النصوص تأويلاً مجازياً . وعلى سبيل المثال ، فإن قصة الخلق في ستة أيام لا ينبغي — في رأى القديس أوغسطينوس — فهمها فهماً حرفياً ، لأنها — إذا فهمت هذا الفهم — تصور الله على أنه كالصانع الانساني الذي يصنع في الزمان ، مع أن الكتاب نفسه يشهد بأن الأيام الواردة ذكرها فيه ليست كأيامنا .

وفي الاسلام كان إخوان الصفا والاسماعيلية الباطنية أكبر المدافعين عن التاويل الباطني وقالوا إن للكتب السماوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الراسخون في العلم ، (انظر رسائل إخوان الصفا ، ج ٢ ، ص ١٧٩) .

وقد روى الاسماعيلية آيات وأحاديث كثيرة تثبت ضرورة الالتجاء إلى هذا التاويل الباطني . مثل : « وذروا ظاهر الإثم وباطنه ، ومثله « وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ، ومثل « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون » . ومثل قوله سبحانه أيضاً في قصة يوسف « وكذلك يجتنيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث » . وكقوله أيضاً « وكذلك مكنا ليوسف

في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث ، . ومن الأحاديث النبوية في هذا الشأن قول رسول الله « ما زالت على من القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن ، (انظر النعمان بن محمد : أساس التأويل ، ص ٢٨ - ٣٢) .

والحق أن هذه المبالغة في الزعم بأن الأئمة هم المستولون وحدهم عن التأويل الباطني للقرآن ، وأن لهم في هذا معجزتهم التي تضارع معجزة النبي في تنزيل ظاهر القرآن ، وقول السكرماني على سبيل المثال أن الوصى أو الإمام هو وحده الذي يستطيع أن يتوجه إلى القرآن لإخراج التأويلات الخفية منه (راحة العقل ، ص ٦٤ - ٦٥) ، كل هذا أثار المسلمين ضد الاسماعيلية ، لأننا كسليين لا نعلم غير كتاب الله وسنة رسوله مصدراً للدين . أما أن يزعم الاسماعيلية أن ثمة مصدراً ثالثاً للدين هو الأئمة ، لأنهم وحدهم الراسخون في العلم ، ولأنهم حملة التأويل ، فهذا ما لا نقر به .

إلا أن الاسماعيلية يردون على هذا بقولهم إن التأويل الباطني ليس من حظ جميع الناس ، فهو من ناحية وقف على طائفة خاصة هم الأئمة ، ومن ناحية أخرى فإن إذاعته يجب أن تحاط بحذر بالغ ويجب قصره على أهل الدعوة فحسب ، وتحريم نشره بين الجمهور . ومن أجل هذا أحاطوا دعوتهم بسرية كاملة ، وكانوا أساتذة كباراً في التنظيمات السرية . فقد ذكر المقرئ (الخطط ، ج ٢ ، ص ٢٢٥ - ٢٣٢) أن الاسماعيلية قسموا دعوتهم إلى تسع درجات ينتقل فيها المدعو من درجة إلى درجة حتى إذا ما وصل إلى الدرجة التاسعة يبيح له الداعي الانتقال إلى كتب الفلاسفة والخوض في مسائل العلم الإلهي والتأويلات الباطنية . وحديث المقرئ عن درجات الدعوة الاسماعيلية يشابه إلى حد بعيد حديث الغزالي عنها في فضائح الباطنية وذلك في الفصل الذي وضع له عنواناً في درجات حيلهم ، (الفصل الأول من الباب الثالث) حيث ذهب إلى أن حيل الباطنية في استدراج المستجيب

تسع درجات : أولها الزرق (أى الخديعة) ثم التفرس ثم التأنيس ثم التشكيك (الاجتهاد فى تغيير اعتقاد المستجيب بأن يزل الداعى عقيدته فيما هو مصمم عليه) ثم التعلق (بأن يطوى عنه جوانب هذه الشكوك ويتركه معلقاً لا يشبع فضوله) ثم الربط (بأن يربط لسانه بإيمان مغلظه وعهود مؤكدة لا يجسر على مخالفتها) ثم التدليس (ومعناه أن لا يسمح ببث الأسرار إليه دفعة واحدة بل بالتدريج) ثم التلبيس (ومعناه أن يواطىء المستجيب على مقدمات يتسللها منه مقبولة الظاهر مشهورة عند الناس ذائعة ورسوخ ذلك فى نفسه مدة ثم يستدرجه منها بنتائج باطلة) ثم الخلع والسلخ (وهما متفقان فى أن جوهرهما قائم على خلع عقيدة المستجيب وإقناعه بطرح التكاليف الشرعية لكنهما يفرقان فى أن الخلع يختص بالجانب العملى الذى يتناول حدود الشرع وتكاليفه ، فى حين أن السلخ يختص بالجانب العقائدى فهو إذن خلع للعقيدة . وتسمى هذه الرتبة عندهم البلاغ الأكبر (فضائح الباطنية للإمام الغزالى - تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤ ، ص ٧١ - ٣٢) .

وإنما نقلنا هذا الكلام عن الغزالى والمقرئى لبيان أن الاسماعيلية لم يكونوا يقولون بتأويلاتهم الباطنية لجميع الناس وأنهم كانوا يحترزون كل الاحتراز فى مكاشفه المستجيب بتأويلاتهم . لكننا نشك كثيراً فيما تضمنه من أن الدعوة الاسماعيلية تشتمل على الخلع والسلخ وإسقاط التدبير وطرح حدود الشرع ، كما نشك أيضاً فيما نقله بعض أهل السنة عن أسرار الدعوة الاسماعيلية . فقد روى محمد بن مالك بن أبى الفضائل الحمادى البجلي من فقهاء السنة فى اليمن فى أواسط المائة الخامسة للهجرة فى كتابه كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ، (نشره محمد زاهد الكوثرى ، مكتبة الخانجي ، ١٩٥٥ مع كتاب التبصير فى الدين لأبى مظفر الاسفرايينى) من (٩ - تاريخ فلسفة)

أسرار الدعوة الصليحية في اليمن ، الذى يقول لنا المواقف أنه أندس بين أتباعها ، روى لنا من إباحة الفجور والفسق بين أفراد الدعوة ما يصعب تصديقه . إذ يقول: حتى إذا جن الليل ودارت الكؤوس وطابت النفوس أحضر جميع أهل هذه الدعوة الملعونة حريمهم فدخلن عليهم من كل باب وأطفأوا السرج والشموع وأخذ كل منهم ما وقع عليه في يده . ثم يأمر المقتدى زوجته أن تفعل كفعل الداعى الملعون وجميع المستجيبين فيشكره ذلك المخدوع على ما فعل له فيقول له : ليس هذا من فضلى ، هذا من فضل مولانا أمير المؤمنين ، (كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة لليمانى ، ص ١٩٥) . ويعلق الدكتور على ساعى النشار عما ورد في هذا الكتاب فيقول : « هل من السهولة بمكان أن نصدق هذا ؟ وهل يعقل أن يفعل هذا في وسط بطون عربية يمانية ، (نشأة التشيع وتطوره ، ص ٤٠٧) .

نقول إننا نشك كثيرا في مثل هذه الأقوال التي ذكرها أهل السنة - فيما يبدو - من قبيل التشنيع على الفرق الباطنية . ونستبعد تماما أن تكون الدعوة الإسماعيلية في دورها المغربى - وهو ما يهمننا في هذا الكتاب بصفة خاصة - قد عرفت هذا الغلو الذى يتنافى مع مبادئ كل دين ، فضلا عن الدين الإسلامى ، ويأباه كل عرف وينفر منه كل مجتمع .

ويهمننا بعد هذا أن نعود إلى التأويل الباطنى وارتباطه بالإيمان عند الإسماعيلية وحرصهم على أن تكون الأئمة مصدراً له وعدم إباحتهم به للجمهور ، والتجائم في سبيل إخفائه عنه إلى كل هذه السرية المحوطة بالحذر وعدم الثقة . فقد تبادر إلى الذهن أن الإسماعيلية لا يعترفون إلا بالتأويل الباطنى للقرآن ، وأنهم يعترفون بالتأويلين معا ويعتقدان أنهما من الممكن أن يسيرا جنبا إلى جنب في تعايش سلمى . وذلك لأنه إذا كان التأويل الباطنى وقفا على الإمام وأهل الدعوة وإذا كان أهل الدعوة حريصين على تبادل

هذا التأويل فيما بينهم خسب ، وقصره على دائرتهم هم ، فليس معنى هذا أنهم يكفرون سائر المسلمين لعدم علمهم بهذا التأويل الباطني بل إنهم يذهبون إلى أن من المصلحة العامة أن يظل كافة المسلمين يؤولون القرآن هذا التأويل الظاهري .

ففي حديث القاضي النعمان بن محمد عن تأويل الجنة تأويلاً باطنياً ومعناها في هذا التأويل « التأييد بالعلم الحقيقي الروحاني الصافي اللطيف » ، نجده يقول :

« فلا يتوهم السامع أنا إذا ذكرنا باطن الجنة نفينا أن يكون ثمة جنة خلد ودار نعيم ، وإذا ذكرنا باطن النار نفينا بذلك أن يكون ثمة نار ودار عذاب ، أو متى ذكرنا تأويل شيء من الباطن أبطلنا من أجله الظاهر . نعوذ بالله من ذلك . لأنه لن يقوم ظاهر إلا بباطن ، كما أننا لا نشاهد في هذه الدنيا روحاً تقوم في البشريين إلا في جسد ، ولا باطن إلا وله ظاهر ، ولولا الظاهر يقع عليه اسم الباطن . فأفهموا هذا معشر المؤمنين فهما تاماً متقناً ، واشعروا قلوبكم به ، فإن أكثر من هلك من أهل هذا العلم إنما هلك من هذا الوجه ، ومن أجله وقع آدم في الخطيئة . وسندكر ذلك في حينه . فآمنوا بظاهر ما أنزل الله وبباطنه واعتقدوا واعملوا به . وقد قال الله تعالى : « وذروا ظاهر الإثم وباطنه » (أساس التأويل ، ص ٦٠) . ثم يضيف في حديثه عن الحلال والحرام الظاهرين ، والحلال والحرام الباطنيين قوله : « مظاهر الحلال حلال وباطنه حلال . ومظاهر الحرام حرام وباطنه حرام » (ص ٦١) .

ومصدر التأويلات الباطنية لقصاص الأنبياء عند الاسماعيلية أنهم

يذهبون إلى أن التفسيرات التي ذكرها المفسرون جعلت الأنبياء مذنبين مخطئين . وهم أى الاسماعيلية يستنكرون هذا الاعتقادهم بعصمتهم . وهذا هو الذى دعاهم إلى تأويل قصصهم تأويلا باطنياً .

فرواية المفسرين مثلاً لقصة آدم وخروجه من الجنة بسبب ثمة أكلمها وانكشاف عورته وظهور سوءه ، كل هذا لا يقبله الاسماعيلية على ظاهره ويقولون إن وراءه تأويلا باطنياً . وفى هذا يقول القاضى النعمان بن محمد المغربي : « والله جل ذكره وعلا أجل من أن يفعل ذلك بنبي قد اصطفاه وأكرمه ، ولو أن أحد المتأولين كذلك نظر إلى إنسان نقم على عبد له فنزل عنه ثيابه ، وتركه عرياناً بادية الصورة لسفه بذلك العمل ، وهم ينسبون ذلك إلى معبودهم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، (أساس التأويل ، ص ٦٨) . أما تأويل قصة آدم عندهم فتوداه أن آدم لم يكن أول الخلق جميعاً ، إنما عاش قبله عالم من البشر بينهم آدم ، وأن آدم كان له حجة هى التى رمز إليها القرآن الكريم بحواء . أى أن حواء عندهم لم تكن زوجة آدم ، إنما كانت أقرب الدعاة إلى آدم ، وأن آدم وحواء كانا ينعمان فى ظل دعوة الإمام الذى كان قبل آدم بالسعادة والطمأنينة ، فتطلع آدم إلى مرتبة دينية أعلى من مرتبته فأخرجه الامام من الدعوة . ولكن آدم عاد إليه بعد أن تاب الله عليه وبعد أن أهبطه ومعه حواء من حدود التأويل بدون حجاب ، وأخرجه من دائرة أولى العزم من الأنبياء ، ومع ذلك فإن الله تعالى أيده بالوصية .

ويعتقد الاسماعيلية أن الحياة تتجدد على فترات زمنية يطلقون عليها اسم الأدوار ، وأن ما يحدث فى كل دور يحدث ما يشبهه تماماً فى الأدوار اللاحقة . وتنقسم الأدوار إلى أدوار كبيرة وأدوار صغيرة . والدور الكبير الذى نحن فيه الآن هو الذى بدأ بآدم وينتهى بالقيامة . أما الأدوار

الصغيرة فعلى رأس كل دور منها نبي ، وعدد هذه الأدوار سبعة : دور آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد والقائم المنتظر . ولكل دور إمام وإمام متم وأساس وناطق وسبعة أئمة . وبهذه المناسبة ، فإن الاسماعيلية تسمى بالسبعية لإكبارهم للعدد سبعة واعتقادهم بأن نظام الكون كله يتحكم فيه العدد سبعة ، فالأدوار سبعة والأنبياء النطقاء سبعة والأئمة سبعة والسموات سبع والأراضون سبع (والسموات السبع ليست في التأويل الباطني إلا إشارة إلى الأئمة السبعة) وأيام الأسبوع سبع والجسد الانساني أعضاؤه سبعة : يدا ورجلان وظهر وبطن وقلب . ورأس الانسان سبعة أجزاء : عينان وأذنان وأنف وفم ولسان .

والاسماعيلية تفسيرات باطنية في سور الأنبياء كلهم وفي السور الأخرى . مثال ذلك سورة النور . الله نور السموات والأرض . فنوره في السموات هداه ، ونزره في الأرض الأئمة . مثل نوره كشكاة . ضريحها مثلاً لفاطمة الزهراء بنت محمد رسول الله . فيها مصباح يعنى الحسين . المصباح في زجاجة يعنى حين كان في بطنها . الزجاجة كأنها كوكب درى . يعنى فاطمة في صفائها كالزجاجة وفي شرفها على النساء كالسكوك الدرى يعنى النير . يوقد من شجرة مباركة . وهو إبراهيم خليل الرحمن . زيتونة يعنى إبراهيم ، حين سماه بالشجرة أنها من شجرة الزيتون . والزيتون مما تسمى به الأئمة والرسول . والتين مما تسمى به الأوصياء والحجج . فيقال إنها من أصل ناطق . ثم قال لاشرقية ولاغربية . يعنى الملة إله إبراهيم عليه السلام . لاشرقية يعنى لانصرانية تشبه ملة عيسى ولاغربية يعنى ولا يهودية تشبه ملة موسى . كقوله تعالى : « وما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً » . ثم قال : يكاد زيتها يضيء . يعنى يكاد الحسين في بطنها ينطق بالامامة قبل أن تلده . وقوله : ولو لم تمسسه نار

يعنى ولو لم يقمه لإمام . نور على نور . أى فى ذكائه . يهدى الله لنوره .
من يشاء أى يهديهم بالولاية له لولاية الأئمة .

وتأويلاتهم الباطنية للتكاليف الشرعية كثيرة منها : الجنابة معناها
مبادرة المستجيب بإفشاء سر إليه قبل أن ينال رتبة استحقاقه ، ومعنى الغسل
تجديد العهد على من فعل ذلك ، ومجامعة الهيمة معناها معالجة من لا عهد
عليه ولم يؤد شيئاً من صدقة النجوى وهى مائة وتسعة عشر درهما عندهم .
الاحتلام معناه أن يسبق لسان المستجيب إلى إفشاء السر فى غير محله .
الظهور هو التبرى والتنظف من اعتقاد كل مذهب سوى مبايعة الإمام .
الصيام هو الإمساك عن كشف السر . السكبة هى النبى . والباب على . والصفاء
هو النبى والمرورة على . والميقات هو الأساس والتلبية إجابة الداعى
والطواف بالبيت سبعاً هو الطواف بمحمد إلى تمام الأئمة السبعة . والصلوات
الخمس أدلة على الأصول الأربعة وعلى الإمام . فالفجر دليل السابق .
والظهر دليل التالى والعصر للأساس والمغرب دليل الناطق والعشاء دليل
الإمام (نقلا عن فضاء الباطنية للإمام الغزالى ، الطبعة السابقة ،
ص ٥٥ - ٥٦) .

وجميع هذه التأويلات الباطنية لا غبار عليها — عندى — إذا كان
الاسماعيلية يؤمنون إلى جانبها بجميع التأويلات الظاهرة للتكاليف الشرعية ،
ويعتقدون كما ذهب إلى ذلك القاضى النعمان بن محمد فى نص سابق من أن
مظاهر الحلال حلال وباطنه حلال ، ومظاهر الحرام حرام وباطنه
حرام . . . وبهذا تسقط عنهم كثيرة اتهم بها الاسماعيلية ، مثل التهمة التى وجهها
لهم الإمام الغزالى والتى تقول بإنكارهم للقيامة والمعاد . فالغزالى يقول
بأن الاسماعيلية أولوا القيامة وقالوا إنها رمز إلى خروج الإمام وقيام قائم
الزمان وأما المعاد فأنكروا ما ورد به الأنبياء وقالوا معنى المعاد عود كل

شيء إلى أصله (فضائح الباطنية ص ٤٤) . لكننا إذا وضعنا في أذهاننا النص الذى سبق أن قدمناه للقاضى النعمان بن محمد والذى يقرر فيه صراحة أنهم يؤمنون بكل ما يشتمل عليه التأويل الظاهرى للقرآن إلى جانب إيمانهم بتأويلهم الباطنى الخاص له ، اتضح لنا أن الاسماعيلية لم ينكروا إطلاقاً القيامة والمعاد كما أنهم لم يسقطوا التكليف الشرعية .

وقد رأينا سابقاً بطلان كثير من التهم التى تقال ضد الاسماعيلية . مثل التهمة التى تقرر أنهم وضعوا الإمامة فى مكان أعلى من النبوة . فقد رأينا — فى نص للقاضى النعمان بن محمد أيضاً — أن الإمامة عنده فى مرتبة أدنى من مرتبة النبوة . أما التهم الأخرى التى تزعم أنهم — أى الاسماعيلية — أنكروا الوجود الإلهى لأنهم نفوا الآيس والليس عن الذات الإلهية أو التى تقول نفهم للصفات الإلهية على أنه تعطيل فلا محل هنا لاعادة التحليلات التى قدمناها بخصوصها ، أو إعادة أقوال فلاسفة الاسماعيلية فى رددهم على بعض الدعاة الذين وقعوا فى تأليه الأئمة .

أما التهمة الكبرى التى يرددها أهل السنة دائماً ضد الاسماعيلية من أنهم حلوليون ، يؤمنون بحلول اللاهوت فى الأئمة ، ويعتقدون بأن أحسامهم هياكل من النور ، قد حل فيها النور المحمدى وهو نور متصل حتى من قبل أن يولد الرسول عليه السلام إلى أن وصل إلى الامام قائم الزمان ، فيبدو أنه من واجبتنا أن نفرق فيها بين نظريتين : نظرية النور المحمدى واتصاله ، ونظرية الحلول . والاسماعيلية ينكرون الحلول أى أنهم ينكرون حلول اللاهوت فى ناسوت الأئمة . ولكنهم يؤمنون باتصال النور المحمدى . ولهذا نجد الداعى جعفر بن منصور اليمى (كتاب الكشف المنسوب إلى الداعى جعفر بن منصور اليمى - نشرة ستر وطهان - دار الفكر العربى) يعارض القائلين بالحلول ويقول :

— ١٣٦ —

« قول الغلاة من المسلمين في الأئمة والرسول أن أجسامهم كذلك هيكل يستجن فيها الباري وينزل إلى الأرض . فهم قباب له ومقامات تحويه في أرضه ، يقوم في جسم كل واحد منهم في زمانه . فسيبجان الله وتعالى عما يقول الظالمون . فقد نهى الله تعالى عن ذلك في كتابه حيث يقول : « يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق ، (كتاب الكشف ، ص ٧٠) .

القسم الثاني

الاسلام السني في الشمال الافريقي

الفصل الأول

تاريخ فلسفة الاسلام السني.

منذ الفتح

حتى قيام دولة المرابطين

المقالة الأولى

مراحل انتشار الاسلام السني

في الشمال الافريقي

يقال الاسلام السني في مقابل الاسلام الشيعي ، لأن الشيعة هي الفرقة الاسلامية التي تقابل بالتضاد أهل السنة والجماعة . ويقصد بالاسلام السني الاسلام الذي وجد مع الكتاب والسنة في عهد النبي والصحابة والتابعين مع ما صاحبه من رأى وقياس واجتهاد على يد الفقهاء الأربعة ، ومع ما داخل هذا كله من نشأة علم الكلام السني عند أصحاب الحديث والسنة وأهل الرأي . أما تطور علم الكلام ، والنزاع الذي شهده التفسير الاسلامي بعد هذا بين الفرق والمدارس المختلفة ، مع ما امتزج بهذا كله من فلسفة وجدل متأثراً في هذا بعلوم الأوائل (علوم اليونان والتيارات الفلسفية اليونانية) ، فهو وإن كان قد بعد قليلاً أو كثيراً عما يمكن أن نسميه بالفلسفة القرآنية ، إلا أن من الممكن أن نعهده مع هذا تطوراً للرأى وامتداداً للإسلام السني وتنشيطاً له ، ومظهراً من مظاهر صحة هذا الاسلام السني . وذلك لأنه مهما قيل عن ابتعاد بعض الفرق الاسلامية عن السنة وعن الفلسفة القرآنية ، ومهما قيل عن تأثيرها بمؤثرات وأفكار أجنبية ، إلا أنه ليس من شك في أن قيام هذه الفرق كان له على أي حال أكبر الأثر في إذكاء روح الجدل بين المسلمين وفي تذرع فقهاء الاسلام السني وفلاسفته على مر العصور بحجج جديدة قاوموا بها إدعاءات « أهل البدع » ، والشنوية والماتوية والديصانية والزنادقة ... الخ . ومن هذا ترى أننا نخالف هنا بعض مؤرخي الفلسفة الاسلامية الذين نظروا إلى العصر الذي نشأ فيه علم الكلام وظهرت فيه

الفرق الإسلامية على أنه عصر تدهور للتفكير الإسلامي ، بالقياس إلى العصر السابق عليه الذي أضحى فيه كل جدل عقائدي .

ولهذا فإننا في حديثنا هنا عن تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي سنتناول تاريخ الإسلام السني وسنقصد به كل التطور الذي شهده الفكر الفلسفي الإسلامي ، في هذا الجزء من العالم الإسلامي ، وذلك باستثناء التيارين الخارجي والشيوعي اللذين تحدثنا عنهما في القسم الأول من هذا الكتاب .

وقبل أن نقسم تاريخ فلسفة الإسلام السني في الشمال الأفريقي إلى مراحل ونتناول دراسة كل مرحلة منها على حدة ، يحسن أن نبدأ بأن نقدم للقارئ مراحل انتشار الإسلام السني في الشمال الأفريقي .

* * *

١ - نستطيع أن نتخذ من تاريخ خروج عقبة بن نافع إلى المغرب عام ٤٦ هـ وتأسيسه مدينة القيروان نقطة بدء تاريخ الإسلام السني في الشمال الأفريقي ، وأول مرحلة من مراحل . أما دخول المسلمين إليه قبل ذلك في عهد عمرو بن العاص وفي عهد عبد الله بن سعد ثم على يد معاوية بن حديج فكان دخولا خاطفا ، كل اعتماده على جسر أئد الخيل بدلا من الجيوش المنظمة . لكن عقبة بالرغم من تشييده للقيروان إلا أنه لم يستطع إخضاع أفريقية (تونس) والمغرب . الأمر الذي لم يتم إلا على يد أبي المهاجر دينار الذي أسلمت على يديه صنهاجة أفريقية وصنهاجة المغرب الأقصى وبعض قبائل الريف . ثم على يد عقبة بن نافع في ولايته الثانية التي أوغل فيها بجيوش المسلمين حتى طنجة ، وأخضع للإسلام برانس المغرب الأوسط وزناته ومصموده الساحل . وكان عقبة بهذا أول قائد

عربي تطأ أقدامه هذه الأراضى النائية فى المغرب الأقصى . بل إنه وصل بجيوشه إلى إقليم السوس الأدنى والسوس الأقصى (أنظر كتاب رياض النفوس فى طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم وعبادهم ونسألكم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم لأبى بكر عبد الله بن أبى عبد الله المالكي - نشره الدكتور حسين مؤنس - الجزء الأول - من الفتح العربى إلى آخر سنة ٣٠٠ هـ - الطبعة الأولى ١٩٥١ ، ص ٢٦) ووصل إلى جبال درن ، ديار الملمشين ، وانتصر عليهم ، فكان بهذا أول من أخضع أهل اللثام من المصامدة للإسلام .

لكن بعد مقتل عقبة وأبى المهاجر ارتد كثير من البربر بالمغرب الأقصى عن الإسلام . ولهذا قنع حسان بن النعمان من بعدهما بنشر الإسلام فى إفريقية ، وخشى أن يتجاوزها إلى المغرب فيحدث له ما حدث لسلفيه . ولم يفكر المسلمون فى العودة إلى المغرب الأقصى إلا على يد زهير بن قيس الذى هزم كسيلة قائد البربر وفتح الطريق للإسلام مرة أخرى ليعاود تاريخه بالمغرب الأقصى .

٢ - وما أن استقر الحكم لبني أمية بعد فترة الفتن حتى أرسل عبد الملك ابن مروان موسى بن نصر إلى المغرب ، فقاد جحافل المسلمين إلى المغرب الأقصى وأشرك البربر فى الحكم فأقبلوا على الإسلام إقبالا عظيما معجبين بشجاعة العرب ومحاولين فهم الدين الجديد ، بعد أن كانوا قد ارتدوا عنه . وأخذ موسى يفتقه البربر فى أمور دينهم وينشئ المساجد . فكان قدوم موسى بن نصير إلى المغرب مرحلة أخرى من مراحل انتشار الإسلام فى الشمال الأفريقى

٣ - لكن يبدو أن الدخول المنظم للبربر لم يتم إلا فى عهد الخليفة الأموى الثامن عمر بن عبد العزيز . فقد حرص هذا الخليفة على تثقيف من دخل فى الإمبراطورية الإسلامية بدين الإسلام ، فبعث إلى إسماعيل

ابن عبيد الله أبي المهاجر الذي قد ولى إفريقية من قبله بعشرة من الفقهاء
اختارهم من خيار التابعين ليصروا الناس بشئون الإسلام .

ويرى أبو العرب التميمي (محمد بن أحمد بن تميم التميمي) في كتابه طبقات
علماء أفريقية (نشره الشيخ محمد بن أبي شنب مع كتاب طبقات علماء
تونس لنفس المؤلف . وقد طبع الكتابان مع كتاب طبقات علماء إفريقية
لمحمد بن الحارث الحشني الذي نشره إرنست لي رو Ernest Leroux في
مجلد واحد ، طبعة باريس ، ١٩١٥) أن من بين هؤلاء الفقهاء عشرة ثمانية
ذكر أسماؤهم في هذا النص :

« قد حدثني فرات بن محمد أن عمر بن عبد العزيز أرسل عشرة من
التابعين يفقهون أهل إفريقية ، فهم : موهب بن حد المعافري وأقام
بأفريقية حتى مات بها . وحبان بن أبي جبلة . واسماعيل بن عبيد الله الأعور
القرشي مولاهم وكان رجلاً صالحاً استعمله عمر بن عبد العزيز على إفريقية
ليفقههم أيضاً . واسماعيل بن عبيد الله مولى الأنصار هو صاحب مسجد
سوق اسماعيل والأحباس . وهو الذي يقال له تاجر الله . وعن بعث عمر
ابن عبد العزيز إلى إفريقية طلق بن جابان يفقههم . وبكر بن سودة
وعبد الرحمن بن رافع التنوخي وقد كان ولي قضاء إفريقية . وأبو عبد الرحمن
الحبلي واسمه عبد الله بن يزيد مات بإفريقية وله بها مسجد . وسعيد ابن
مسعود التسجيبي » .

(قارن أسماء هؤلاء الفقهاء في البيان المغرب في حلى المغرب لابن
عذاري المراكشي وكذلك في كتاب معالم الإيمان لمعرفة أهل القيروان
للدباغ ، الجزء الأول ، ص ١٥٤)

وقدوم هؤلاء الفقهاء إلى المغرب وانتشارهم في ربوعه يفقهون الناس

في أمور دينهم يعد مرحلة هامة من مراحل انتشار الإسلام السنّي في الشمال الإفريقي ، لا بل في القارة الإفريقية كلها . فما زالت الأجيال الحالية من الآفارقة ، في غرب القارة وشرقها ، تتناقل حتى يومنا هذا خبر قدوم هؤلاء العشرة إلى أفريقية في كثير من الإعجاب ، وما زالت هذه الأجيال تعدّهم أصحاب الفضل الأكبر في نشر الثقافة الإسلامية في القارة الإفريقية كلها .

٥ - وفي أواخر الحكم الأموي ، أيام ولاية عبد الرحمن بن حبيب الفهري من قبل آخر ملوك بني أمية وهو مروان بن محمد المسمى بمروان الأحمر ، عمّد عبد الرحمن إلى تنفيذ مشروع ضخّم كان له أكبر الأثر في انتشار الإسلام . فقام بحفر سلسلة من الآبار تصل بين واحات أفريقية وبين مدينة أودغشت بصحراء المغرب الأقصى . وأصبح بهذا الطريق مهاداً أمام قوافل التجارة للتوغل في غرب أفريقية عبر الصحراء بعد أن كان الطريق الوحيد للتجارة هو طريق الساحل بمحاذاة المحيط . ثم اتجه بعد هذا عبد الرحمن إلى مقاومة حركات الخوارج التي كانت قد ظهرت في عهده . وبهذا نستطيع أن نعد ولاية عبد الرحمن بن حبيب الفهري مرحلة هامة من مراحل انتشار الإسلام السنّي في شمال أفريقية .

٦ - وسقطت الدولة الأموية واستمر عبد الرحمن الفهري في ولايته بالقيروان بعد أن أقره عليها أبو العباس السفاح أول الخلفاء العباسيين . ولكن ما لبث أن قتله أخواه إلياس وعبد الوارث عام ١٣٨ هـ (رياض النفوس للبالكي) . ولم يتغير الحال في الدولة العباسية عما كان عليه في الدولة الأموية ، إذ ظل الولاة يحكمون في الشمال الإفريقي من قبل الخليفة العباسي في بغداد حتى عام ١٨٣ هـ . وإبان عهد الرشيد تولى إبراهيم ابن (١٠ - تاريخ فلسفة)

الأغلب الحكم في القيروان وأسس بها دولة الأغلبية (١٨٤ هـ - ٢٩٦ هـ) التي استقلت عن الخلافة العباسية في بغداد .

ويعد حكم الأغلبية مرحلة هامة من مراحل استقرار الاسلام السني في الشمال الأفريقي ، وكتب الظهور في عهدهم لمذهبين : مذهب أبي حنيفة ومذهب مالك . وكان الأغلبية لا يولون القضاء إلا لأتباع مذهب أبي حنيفة . إلا أن مذهب مالك كان أوسع انتشاراً من مذهب أبي حنيفة وذلك لقربه من نفوس عامة الشعب ولا ابتعاده عن الرأي والتزامه حدود السنة . واستمر ملوك الأغلبية في الاعتماد على القضاء الأحناف ، واستمر فقهاء المالكيين في التقرب إلى عامة الشعب حتى انتهى الأمر بأن اتسعت الفجوة بين الحكام والشعب ، وأسقط الشعب ملك الأغلبية ، وكان فقهاء المالكية وراء الإطاحة بحكم الأغلبية ، لأنهم أصبحوا يمثلون في نظر الشعب زعماء القوميين الذين ضربوا لهم أمثلة في الزهد والبعد عن السلطان تتعارض مع مظاهر البذخ والترف التي أحاط بها أنفسهم الحكام العرب من الأغلبية . ومن القصص التي تصور زهد فقهاء المالكية تلك القصة التي رواها الدباغ في معالم الإيمان (ج ٢ ، ص ١٨) عن أبي خالد عبد الخالق الذي عرف باسم « الثقات » مع ابراهيم بن الأغلب : فقد بعث ابراهيم بن الأغلب إلى عبد الخالق فقال له بلغني أن لك عيالا وأنك من العرب فخذ هذه المائة دينار فقال له : أنا غني عنها . فقال ابراهيم : زيدوه مائة أخرى . فقال عبد الخالق : لو كانت لي حاجة إليك لكانت لي في المائة كفاية . فلم يزل يقول زيدوه . وعبد الخالق يقول كلامه الأول حتى بلغ معه الخمسمائة دينار فقال ابراهيم : أفسدكم البربري . يعنى البهلول بن راشد . والله لو أدركته لجعلته يرقص قال عبد الخالق ، فحسست شعري قد خرج من عمامتي ثم أقبلت عليه فقلت : والله لو أدركته لكنت عليه أهون من هذا الطين الذي يعجن بين يدي

ثم انصرفت ، . والقصة كما تدل على زهد فقهاء المالكية فإنها تدل أيضاً على تعصب الأغلبية للعرب ضد البربر .

ويتميز حكم الأغلبية ، على أى حال ، بأن أقبل فيه على المغرب أكثر من ثلاثين فقيها كلهم لقي مالك ونقل عنه ، وكلهم — وعلى رأسهم أبي سعيد سحنون (توفي عام ٢٤٠ هـ) وغيره ممن سيرد ذكرهم فيما بعد — كان لهم الفضل في نشر مذهب مالك في الشمال الأفريقي . أما مذهب أبي حنيفة فكان أول من دعا إليه أسد بن الفرات^(١) الذي كان مالكيًا ودفعته

(١) يقول المالكي في رياض النفوس إن أسد بن الفرات (توفي عام ٢١٤ هـ) قد ولي قضاء إفريقية عام ٢٠٣ هـ . وأن له كتاباً اسمه «الأسدية» وقد دونه بعد أن رحل إلى الدرق . وقابل مالك بن أنس ورحل إلى العراق وقابل أصحاب أبي حنيفة . وكان يأنس من أقوال أهل المدينة (مالك) وأهل العراق (أبي حنيفة) ما وافق الحق عنده . ويقول الديباغ في معالم الإيمان (ج ٢ ، ص ١١) إن أسد بن الفرات سمع من مالك موطأ ثم ذهب إلى العراق فلقى أصحاب أبي حنيفة : أبا يوسف وأسد بن عمرو ومحمد بن الحسين وغيرهم . وصور لنا المقدسي في أحسن التقاسيم كيف أن أهل المغرب أخبروه عن السبب الذي من أجله تحول أسد بن الفرات من المالكية إلى الحنفية ، سألهم (أبي المقدسي) : كيف وقع مذهب أبي حنيفة رحمه الله إليكم ولم يكن على سابقتكم ؟ قالوا : لما قدم وهب بن وهب من عند مالك رحمه الله وقد جاز من الفقه والعلوم ما جاز ، استنكف أسد بن عبد الله أن يدرس عليه لجلالته وكبر نفسه فرحل إلى المدينة ليدرس على مالك فوجده عليلاً ، فلما طال مقامه عنده قال له : إرجع إلى ابن وهب فقد أودعته علمي . وكفيتكم به الرحلة . فصعب ذلك على أسد وسأل : هل يعرف للمالك نظير ؟ فقالوا : فني بالكوفة يقال له محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة . قالوا فرحل إليه . وأقبل عليه محمد إقبالاً لم يقبله على أحد ، ورأى فهماً وحرصاً ، فزقه الفقه زقا . فلما علم أنه قد استقل وبلغ مراده فيه ، سابه إلى المغرب ، فلما دخلها اختلف إليه الفتيان ورأوا فروعاً حيرتهم ، ودقائق أعجبهم ومساائل ما طفت على أذن ابن وهب . وتخرج به خلق . وفما مذهب أبي حنيفة رحمه الله .

ويصحح العلامة أحمد تيمور في كتابه الصغير القيم « نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية » بعض وقائع هذه القصة فيقول إن وهب بن وهب تصحيحه عبد الله بن وهب وأن عبد الله تصحيحه أسد أبو عبد الله . وأن أسداً لم يجد مالكا عليلاً ، إذ الصحيح أنه عندما قابله قال له مالك عندما استزاده أسد : (حسبك يا مغربي ، إن أحببت أن رأى عليك بالعراق)

ومما يؤيد أن أسد بن الفرات كان حنفياً وليس مالكيًا على عكس ما يذهب إليه بعض ==

خصومته مع سحنون إلى التحمس للمذهب الحنفي مع معرفته التامة بمذهب مالك .

ويعد قيام دولة الأغالبة مرحلة هامة من مراحل استقرار الإسلام السني في الشمال الأفريقي وذلك لسماحهم بمذهبي أبي حنيفة ومالك ، ولمقاومتهم لكل الآراء الوافدة من الشرق على يد أصحاب الاعتزال والقبرية ، ولخصومتهم - بنوع خاص - للتشيع وألوانه .

٧ - وقامت دولة الأدارسة في المغرب الأقصى (قامت عام ١٧٢ هـ وفي خلافة هارون الرشيد) بنفس الدور الذي قام به الأغالبة في أفريقية (تونس) من حيث تثبيت دعائم الإسلام السني في قبيلة أوربة أولائم في قبائل لمستونه وجداله ومسوفه بعد هذا ، ومن حيث انتشار الإسلام وتقويته في ربوع القارة بوجه عام . وذلك في الفترة التي استمر فيها حكم الأغالبة بأفريقية .

= المؤرخين (أنظر د . حسين مؤنس في المقدمة التي كتبها لكتاب رياض النفوس للمالكي) . أنه تولى القضاء في عهد الأغالبة ، على أفريقيه وصقليه ، ولم يكن الأغالبة يولون مالكيين في منصب القضاء إلا في القليل النادر . ومنافسة سحنون لأسد بن القرات معروفة . وهي منافسة لا تفهم إلا لأن الأول حنفي والثاني مالكي (أنظر مقاله بنو الأغلب في دائرة المعارف الإسلامية) . ويقول الديباغ (معالم الإيمان ٢ ص ٣) إن أسد سمع الفقه بمصر على عبد الرحمن بن القاسم وعنه دون الأسدية وقدم بها القيروان فسمعها منه خلق كثير منهم سحنون وغيره . ثم أظهر مذهب أبي حنيفة لفصة تركناها وأخذته الناس عنه واشتهرت إمامته) .

لكن لا شك في أن أسد بن القرات كان عالماً بالمذهبين معاً . فقد روى الديباغ عن ابن سنان (ص ١١ ج ٢) أنه إذا سرد أقاويل العراقيين يقول له مشايخ كانوا يجالسونه ممن يذهب إلى مذهب أهل المدينة : (أوقد القنديل الثاني يا أبا عبد الله) فيسرد أقاويل أهل المدينة . وقد أفتى أسد بقبول ثوبة الزنديق وتقلد في هذا مذهب أهل الرائق . ولكنه كان يذهب مذهب أهل المدينة في أمور كثيرة أخرى .

فهذه الدولة التي استمرت تحكم قرنين من الزمان بالمغرب الأقصى وأُسست به مدينة فاس ، بالرغم من أنها دولة علوية أسسها أحد العلويين الذين فروا من الحكم العباسي ، إلا أننا نستطيع أن نقول في اطمئنان إنها حكمت البلاد حكماً سنياً ، لأنها قامت في قبيلة أوربه التي كانت تنفر من التشيع ، ولأن التشيع لم يظهر بالمغرب إلا على يد العلويين العبيديين ، بل لأن نهاية دولة الأدارسة لم يتم إلا على يد هؤلاء العلويين العبيديين الذين حضروا إلى المغرب في صدر المائة الرابعة وأسسوا بها الدولة الفاطمية الشيعية . ولهذا ليس من الإنصاف أن نعد دولة الأدارسة دولة شيعية ، كما تراهى لبعض الباحثين (انظر عبده بدوى : دول إسلامية في الشمال الأفريقي — من سلسلة دراسات في الإسلام التي يصدرها المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، العدد ٢٩ — السنة الثالثة) ، اعتماداً على أن مؤسسها كان أحد الفواطم (من نسل السيدة فاطمة الزهراء) . فدولة الأدارسة دولة هاشمية كما يسميها ابن عذارى المراكشي (البيان المغرب في أخبار المغرب — نشرة دوزي — مكتبة صادر ببيروت ، جزءان ، الجزء الأول ، ١٩٥٠ ، ص ١٠٠) وحكامها من الفواطم كما يسميهم ابن أبي دينار (المؤنس في أخبار أفريقية وتونس تأليف أبي عبد الله الشيخ محمد بن القاسم القاسم الرعيني القيرواني المعروف بابن أبي دينار — تونس ١٢٨٦ ، الطبعة الأولى ، ص ٩٩) ولكنها ليست دولة شيعية .

وكان لقيام دولة الأدارسة أكبر الأثر في توحيد المغرب الأقصى ، سهوله ومراعيه ، وكان لها الفضل في نشر اللغة العربية بين قبائل لمتونه وجداله ومسوفه وحمل الاسلام واللغة العربية إلى ديار الملمثمين والواحات وبلاد السوس الأقصى . وكانوا يتمتعون باحترام المغاربة لأنهم هاشميون من نسل رسول الله صلى الله عليه وسلم .

٨ - وبفضل الأدارسة ، وبفضل تحالف قبيلة لمتونه التي نشأوا بين ربوعها مع قبائل جداله ومسوفه في جنوب المغرب الأقصى ، استقر الاسلام في أرض الملتمين - كما أشرنا إلى ذلك - وانتهى الأمر بأن توحيد الملتزمون بقيادة الزعيم اللتوني تيولوتان بن تيكلان (ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ١٨١ - ١٨٢) الذي أسلم وحسن إسلامه . ثم أصبح الجومها لأن تنزع جداله زعامة صنهاجة من لمتونه ، عند ما أخذ الضعف يدب في دولة الأدارسة ، ولقرب مضارب جداله من بلاد السودان الأفريقي ، ولأن جداله كانت أغنى قبائل صنهاجة لاشتغالها بتجارة الملح والتبر والرقيق (العبر ، ج ٦ ، ص ١٨٢) .

وقدر لجداله أن تتبنى الحركة الدينية التي انتهت بقيام دولة المرابطين على يد يحيى بن إبراهيم ثم عبد الله بن ياسين . وكانت دولة المرابطين هي أول دولة بربرية قامت في الشمال الأفريقي (عام ٤٧٤ هـ) لتدعيم الاسلام السني . وبعد قيامها مرحلة هامة من مراحل انتشار الاسلام السني المالكي ، لا في جنوب المغرب الأقصى فقط حيث بدأ ظهورها ، بل في الشمال الأفريقي كله عندما سيطرت عليه بجميع أطرافه على يد يوسف ابن تاشفين .

٩ - لكن دولة المرابطين زالت سريعاً . إذ كانت قد أنهكتها حروبها الطويلة . وتلتها دولة الموحدين على يد محمد بن تومرت . وكان قيام هذه الدولة استمراراً لتيار الاسلام السني ، وإن كان في اتجاه آخر بعده عن الاسلام المالكي المتزمت الذي ساد في عصر المرابطين واقترب من اتجاه عقلي متحرر ، تميز به عقيدتان شيعيتان هما عقيدة المهدي وعقيدة العصمة .

وبعد وفاة ابن تومرت - الذي يعد الواضع لمذهب الموحدين من

الناحية النظرية الفلسفية - تركت شئون الحكم لخليفته وصديقه عبد المؤمن الذى ألقيت على عاتقه مهمة تأسيس الدولة الجديدة . وهى الدولة التى سيطرت على الشمال الأفريقى قرابة قرن ونصف من الزمان بلغت إبانها حضارة المغرب البربرى ذروتها وامتد سلطانها إلى أسبانيا .

لكنها شهدت فى أخريات أيامها ثورة ابن الغانية عليها فى أفريقية وشهدت انتصار المسيحيين على الخليفة محمد الناصر رابع خلفائها وانتهى الأمر بها إلى أن تفتت أجزاءها وقامت على أنقاضها ثلاث دويلات ، نشأت بها ثلاث حكومات بربرية إسلامية : حكومة فى تونس تابعة لبنى حفص وحكومة فى تلمسان (المغرب الأوسط) تابعة لبنى عبد الواد . وحكومة فى فاس (المغرب الأقصى) تابعة لبنى مرين .

١٠ - وكانت الأسر التى حكمت هذه الدويلات البربرية الثلاث قرابة ثلاثة قرون من الزمان تحكم أول أمرها من قبل خليفة الموحدىين فى مراکش ثم أعلنت بعد هذا استقلالها عنه .

وفىما يتعلق بما يعنينا هنا فى هذا الكتاب وهو تتبع اتجاهات فلسفة الاسلام فى الشمال الأفريقى ، فبوسعنا أن نقول إن التيار السائد لفلسفة الاسلام فى هذه الدويلات الثلاث لم يكن امتداداً للاتجاه العقلى المشروب ببعض عقائد الشيعة كما رأيناه فى عهد الموحدىين ، بل تميز بالعودة إلى الاتجاه السننى المالكى مع اهتمام بالتصوف .

وقد بدأ التصوف فى المغرب تصوفاً نظرياً باعتبار أنه علم الباطن وكان محصوراً فى المدن الكبيرة ، ثم تحول ابتداء من السادس عشر الميلادى فانتشر فى الريف والقرى واتجه إلى الناحية العملية الصرفة ، وصبح يطلق عليه تصوف الزوايا والطرق الصوفية . وقد ظل لهذا

التصوف العملى سائداً فى جميع أجزاء المغرب حتى بعد سقوط هذه
الدويلات ودخول العثمانيين والسعديين إليه ، وما زال سائداً فيه حتى
يومنا هذا .

* * *

وبعد أن أوجزنا مراحل انتشار الإسلام السنى فى الشمال الأفريقى
على النحو الذى رأينا ووقفنا على الإتجاهات العريضة له يحسن أن نقسم ،
من أجل سهولة عرض الأفكار ، تاريخ فلسفة الإسلام السنى فى شمال
أفريقية إلى المراحل الأربع الآتية ، سنعالج كل مرحلة منها على حدة فى
فصل مستقل من فصول هذا القسم من الكتاب .

١ - المرحلة الأولى التى تبدأ بالفتح الإسلامى للشمال الأفريقى
وتنتهى بقيام دولة المرابطين . وهى المرحلة التى سنعالجها فى هذا الفصل
الأول ، مقسماً إلى مقالات ، لم تكن المقالة الأولى منها ، وهى المقالة التى
خصصناها لمراحل انتشار الإسلام السنى فى الشمال الأفريقى ، إلا كمقدمة
للقسم كله .

٢ - المرحلة الثانية وهى مرحلة فلسفة الاسلام فى عهد المرابطين .
وسنعالجها فى الفصل الثانى من هذا القسم الثانى .

٣ - المرحلة الثالثة وهى مرحلة فلسفة الاسلام فى عهد الموحدين .
وسنعالجها فى الفصل الثالث .

٤ - المرحلة الرابعة التى تشمل اتجاهات فلسفة الاسلام فى الشمال
الأفريقى بعد عصر الموحدين حتى يومنا هذا . وستتضمن هذه المرحلة
أيضاً مقدمة لتاريخ التصوف بالمغرب . وسنعالجها فى الفصل الرابع .

المقالة الثانية

علم الكلام في المغرب

١ - الصحابة والتابعون :

يحدثنا المالكي في كتاب رياض النفوس عن الذين دخلوا أفريقيا من أصحاب النبي فيذكر منهم : عبد الله بن عباس ابن عم رسول الله وكان من العلماء بكتاب الله عز وجل وتفسيره ومحكمه وناسخه ومنسوخه وعالمًا بالسنة وجميع العلوم الشرعية . قال فيه محمد بن الحنفية يوم مات (عام ٦٨ هـ) : « مات رهباني هذه الأمة » . وأبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه وكان أيضاً من التابعين المشهود لهم في العلم بالكتاب والسنة . وأبو بكر عبد الله بن الزبير الذي بايع النبي وهو ابن سبع سنين ، وكان كثير الصيام طويل الصلاة حتى لقب بحمامة المسجد (وقد قتله الحجاج بن يوسف الثقفي بعد هذا عام ٧٣ هـ) وأبو محمد عبد الله ابن عمرو بن العاص الذي قال فيه أبو هريرة : ما كان أحد أحفظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً مني إلا عبد الله بن عمرو ، فإنه كان يعي بقلبه وأعي بقلبي ، وكان يكتب وأنا لا أكتب (توفي عام ٦٣ هـ أو ٧٣ هـ) وأبو يحيى عبد الله بن سعد بن أبي سرح القرشي (مات عام ٣٦ هـ أو ٣٧ هـ) ، وكان أخا عثمان بن عفان من الرضاة ، ودخل أفريقية غازياً ثم أميراً بتولية عثمان إياه عام ٢٧ هـ . وعبد الله بن أنس الجهني القضاعي (مات عام ٥٤ هـ) وعبد الله عبد الرحمن بن أبي بكر الصديق (مات عام ٥٣ هـ أو ٥٥ هـ) وأبو ذر الغفاري الصحابي الكبير وأول من حيا الرسول بتحية

الاسلام (مات عام ٣٢ هـ) وأبو عبد الرحمن المسور بن مخزومة بن نوفل القرشي المزهرى (مات عام ٦٣ هـ) وغيرهم .

ويؤكد صاحب كتاب طبقات علماء أفريقيا (أبو العرب النيمى) هذه الأسماء التى ذكرها صاحب رياض النفوس ويزيد عليها أسماء أخرى من الصحابة مثل : زياد بن الحارث الصُدَّائى وسلمه بن عون بن الأكوع وبلال بن الحارث المزنى وحمزة بن عمرو الأسلمى .

ويضيف الدباغ فى معالم الايمان أسماء أخرى من الصحابة الذين دخلوا إفريقيا منهم : أبو سعيد المقداد بن عمر البرهاني القضاعى ، وأبو اليسر كعب بن عمر الأنصارى ، وأبو زمعه عبيد الله بن آدم البلوى (دفن بالقيروان ، فى البقعة التى تعرف الآن بالبلويه ، ومعه قلنسوه بها شعرة من شعر الرسول) وأبو عبد الرحمن جرهد بن خويلد الأسلمى وأبو محمد فضاله بن عبيد الله الأنصارى الأوسى ورويفع بن ثابت ومعاوية بن حديج وعقبة بن نافع الفهرى وعقبة بن عامر الجهنى وغيرهم .

وتلى طبقة الصحابة ممن دخل أفريقيا طبقة التابعين ومنهم - فى رواية أبى العرب النيمى - : معبد أخو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب وعبد الرحمن بن الأسود بن عبد يغوث وعاصم بن عمر بن الخطاب والمطلب ابن السائب بن أبى وداعة والسائب بن عامر بن هشام ومروان بن الحکم والحارث بن الحکم وعبد الملك بن مروان وعبد الرحمن بن زيد بن الخطاب ومحمد بن أوس الأنصارى وزهير بن قيس البلوى وحنش بن عبد الله الصنعانى وأبو مسعود سعيد بن موسى التجيبى وأبو يحيى عياض بن عقبه ابن نافع الفهرى .

وتلاهم من التابعين الفقهاء العشرة الذين بعث بهم عمر بن عبد العزيز

إلى أفريقية والذين ورد ذكرهم آنفاً . ومن رجال هذه الطبقة الثانية من التابعين الذين دخلوا أفريقية رقابة بن رافع وكان قد دخلها في زمن موسى ابن نصير وعمرو بن راشد بن مسلم السكناني واسماعيل بن عبيد الله الأنصاري المعروف بتاجر الله ، وإنما سمي بتاجر الله لأنه جعل ثلث كسبه لله عز وجل يصرفه في وجوه الخير ، (الدباغ ، ج ١ ، ص ١٤٦) وأبو علقمه مولى عبد الله بن عباس قاضى أفريقية وعلى بن رباح بن نصر اللخمي .

ومن رجال هذه الطبقة ممن كان من أهل أفريقية أصلاً يزيد بن أبي منصور والمغيرة بن أبي بردة الفرشي وسليمان بن عامر السفيناني والمغيرة بن سلمي وميسره الزرودي وإبنه بشر بن ميسره وعبد الرحمن بن زياد أنعم ، الذي كان يقول عن نفسه : أنا أول مولود في الاسلام ، أى أنه أول من ولد بأفريقية بعد الفتح الاسلامي .

ومن الطبيعي أن يجري هؤلاء الصحابة والتابعون الأوائل الذين قدموا أرض أفريقية وكذلك من روى عنهم من أهل أفريقية ، على ما جرى عليه أهل السلف من الاستسلام لله ولكل ما جاء به كتاب الله والامتناع عن إثارة أى نقاش أو جدل حوله . وذلك لأن المجتمع الإسلام في الشمال الأفريقي عقب الفتح — كالمجتمع الإسلامى في مصر عقب الفتح أيضاً على نحو ما سنرى ذلك في الجزء الثانى من الكتاب وهو الجزء الذى سنخصصه لبحث فلسفة الإسلام في مصر — لا يمكن أن يكون صدى لما كان عليه المسلمون في شبه الجزيرة والشام والعراق إبان ذلك العصر .

وكانت غالبية الصحابة والتابعين الأوائل الذين أتوا أفريقية على جانب كبير من العلم والثقافة والتقوى والصلاح . وحسبنا أن نذكر منهم أسماء عبد الله بن عباس أول المفسرين وأبي ذر الغفارى وعبد الله بن الزبير

(حامة المسجد) وغيرهم وغير . لكن هؤلاء الصحابة والتابعين كانوا ضنينين بعلمهم على الأفارقة . أو لعلمهم لم يأنسوا منهم استعداداً للتعلم في الدين ، وهم حديثو العهد بالإسلام ، أولعلمهم وجدوا أن عدم فهم الأفارقة البربر للغة العربية يمثل عقبة رئيسية في تفقيهمهم بالدين .

والعجيب أن من أسعده الحظ من الأفارقة في هذا العهد ، وتفقه في الدين ، لم يسح به لأهله من البربر . مثال ذلك عبد الرحمن بن زيادة أنعم الذي يروى عنه سخنون - فيما ذكره أبو العرب التميمي في طبقات علماء أفريقيا - أنه كان ممن (يعرف العلم ويبقى في صدره لا يسألونه عنه يعني أهل أفريقيا فيموت به . فمثل عبد الرحمن بن زياد ، بقى العلم في صدره لا ينشر عنه ولا يعرف) ولا يخفى ما في هذا الكلام من لهجة العتاب .

* * *

وتلا هذا الجيل من أبناء الشمال الأفريقي جيل آخر انعكس عليه ما بدأ يدور بين المسلمين في المشرق ، منذ مطلع المائة الثانية ، من مناقشات أثارها الفرق المختلفة من مرجئة ومعتزلة وقدرية وخارجية وجبرية حول المسائل المعروفة في تاريخ علم الكلام . وأهمها مسألة الإيمان وهل يدخل فيه العمل أم لا ، على نحو يزيد معه أو ينقص ، ومسألة الذات الإلهية وعلاقة الصفات بها وعمما إذا كانت هذه الصفات عين الذات أو مغايرة لها ، ومسألة التنزيه والتبشيه التي دار النقاش فيها حول المتشابه من آيات الكتاب التي وصف الله فيها نفسه بأن له وجهاً ويداً وعرشاً . . . الخ ، ومسألة حرية الإرادة الإنسانية بين أهل الجبر والاختيار والكسب ، ومسألة القرآن كلام الله وهل هو مخلوق أم قديم ، ومسألة الحسن والقبح وهل هما عقليان أم شرعيان . هذا إلى جانب مسألة الإمامة التي أثارها الشيعة والخوارج على السواء .

نقول إنه قد انعكس على أهل الشمال الأفريقي في مطلع المائة الثانية كل هذه المناقشات الكلامية . لأن هذا أمر طبيعي تحكمه سنة التطور ، ويذكيه استقرار الدين الجديد في نفوس البربر ورغبتهم في التفقه والغوص إلى أعماقه .

* * *

٢ - عراقيون :

اشتهر العراقيون بالرأى وحب الجدل والنقاش . ولهذا أطلق أهل المغرب على من أحب من بينهم الجدل وشارك في المسائل الكلامية التي كانت تجرى بين أهل المشرق أو تأثر بمذهب أو بآخر من مذاهب علماء الكلام اسم (العراقي) فالعراقيون هم متكلمو المغرب ، وهذا في مقابل المالكيين الذين كانوا يمثلون في الشمال الأفريقي مذهب أهل الحديث . والسنة . وفي كتب طبقات علماء أفريقية نجد باباً أفرد (لأهل المناظرة والجدل من العراقيين) وضم علماء الكلام من المغاربة الذين كان معظمهم من الأحناف أو الذين كانوا مالكيين ثم شرقوا (لفضلة أطلقها أهل الشمال على القائلين بالتشيع) .

في حديث أبي العرب التيمي مثلاً عن يحيى بن سلام (ولد عام ١٢٤هـ) الذي روى أنه كانت له مصنفات كثيرة في فنون العلم ، وأنه كان من الحفاظ حتى أنه ما سمع شيئاً قط إلا حفظه ، وأنه كان من الزهاد حتى أنه إذا (مر بمن يتغنى سد أذنيه لئلا يسمعه فيحفظه) ، في حديثه عن يحيى بن سلام هذا يقول إنه رمى بالإرجاء . ولكنه نفى التهمة عن نفسه إذ أتاه رجل وقال له : يا أبا زكريا : إنهم يقولون إنك تقول بالإرجاء (إرجاء الحكم في العمل والقول بخروجه من دائرة الإيمان ، حيث أن الإيمان في نظر

المرجئة قول باللسان وإقرار بالجنان أو القلب فقط) فضرِب بيده على جدار القبلة فقال : لا ورب هذه القبلة . ما عبدت الله على شيء من الإرجاء قط وقد حدثتكم أنه بدعة) . وفي رواية المالكي صاحب رياض النفوس لهذه الواقعة عينها يقول : إن يحيى بن سلام أخذ لحيته بيده وقال : (أحرَق الله هذه اللحية بالنار إن كنتُ دَنَسْتُ الله عز وجل بالإرجاء) (ص ١٢٤ من رياض النفوس) أما سبب رميه بالإرجاء فيرويه التميمي في نهاية الجزء الأول من كتابه ، والمالكي (ص ١٢٥ من رياض النفوس) على النحو التالي :

أتاه موسى بن معاوية فقال له يا أبا زكريا : ما أدركت الناس يقولون في الإيمان ؟ فقال له أدركت مالك بن أنس وسفيان وفلاناً وفلاناً يقولون الإيمان قول وعمل ، وأدركت مالك بن مغول وقطر بن خليفة وعمر بن ذر يقولون الإيمان قول . قال سليمان فأخبر موسى سحنون بن سعيد (توفي عام ٢٤٠ هـ) بما يذكر يحيى عن عمر بن ذر وقطر بن خليفة ومالك بن مغول ، ولم يذكر له ما قال عن غيرهم ، فقال سحنون : هذا مرجىء . وانتشر القول عليه بأنه كذلك .

وظهر الاعتزال في الشمال الأفريقي .

وكان من القائلين به ابن صخر المعتزلي وسقيفة العراقي . وقد توفي ابن صخر وكان حاضراً وقت الجنائز عبد الله بن غانم الرهيني (توفي عام ١٩٠ هـ) والبهلول بن راشد توفي عام ١٨٣ هـ وابن فروخ (توفي عام ١٧٥ هـ أو ١٧٦ هـ) رياض النفوس ، ص ١٢١ — طبقات علماء أفريقيا ، ج ١) قالوا لابن غانم : الجنائز . فقال : كل حي ميت ، قدموا دابتي ، ولم يصل عليه . ثم قيل لابن فروخ : الجنائز . فقال : كل حي ميت ، ولم يصل عليه . ثم قيل للبهلول : الجنائز ، فقال مثل ذلك .

أما سقيفة العراق فكان يعقد حلقات يتناظر الناس فيها في القدر .
وقد أعاظ البهلول بن راشد على واحد من أصحابه يوماً ، عندما مر بإحدى
هذه الحلقات فحذبه حديث سقيفة مع من اجتمع حوله ووقف يستمع إليه
(رواها التميمي أبو العرب) .

وفي ترجمة حياة البهلول بن عمر بن صالح بن عبيدة التميمي يروى
التميمي أبو العرب (الجزء الثاني من طبقات علماء أفريقية) أنه « ربما كان
يقول بخلق القرآن . ولما مات وحملت جنازته وقيل من كان معها من
الناس قال الناس الوادي الوادي أي ألقوه في الوادي .

وعندها أصبح الاعتزال الدين الرسمي للدولة العباسية أيام المعتصم
والوائق أرغم الأغلبية . ولادة العباسيين على أفريقية - الناس على اعتناق
القول بخلق القرآن ، وامتنح أهل الشمال الأفريقي بنفس المحنة التي امتحن
بها المسلمون في المشرق . يقول الدفاخ في معالم الإيمان في معرفة أهل
القيروان : « إن أهل القيروان إمتحنوا بخلق القرآن في زمن الوراق
وعزم محمد بن الأغلب على قتل محمد بن سعيد . فما زال أهل القيروان
على اعتقاد أهل السنة » (ج ١ ، ص ٢٢) . ويروى أبو العرب التميمي
أيضاً أن سحنون « كان له مقاومة بني الأغلب موقف كثيرة منها أن أحد
بن الأغلب دعاة إلى القول بخلق القرآن فهرب » .

ويذكر الحارس بن أسد الخشني في كتابه « طبقات علماء أفريقية »
في معرض حديثه عن « أهل المناظرة والجدل من طبقة العراقيين » أسماء
علماء كانوا يقولون بخلق القرآن ، منهم سليمان بن أبي عصفور المعروف
بالفراء الذي قال عنه « إن له كتباً في خلق القرآن » ومنهم رجل يعرف
بالعمشاء ويكنى بأبي أسحق . وكان قد عرف بالعمشاء لأنه أعمش العينين

ومنهم أبو الفضل المعروف بابن ظفر ، ومحمد بن الكلعي ، ومحمد المعروف بالمسحى ، ورجل يعرف بالغمودى وأحمد بن محمد المعروف بابن شهر قاضى بركة . ومنهم رجل يعرف بابن أبي روحه ويلقب بالبغلة .

وفى حديث التيمى أبى العرب عن محمد بن محبوب قال إنه كان من المناظرين فى الفقه والكلام . قال : « فشهدته يوما وقد جالسه بعض القدرية . فتناوضا فى الكلام فى القدر . قال فأخذ ابن محبوب كتفا بين يديه وجعل يوقع فيها تناقض مقالة القدرية حتى ملأها . ثم قرأها فما رأيت كلاما أوعب لعيون المعاني من كلامه » .

ويذكر لنا صاحب رياض النفوس أن من بين الطبقة الرابعة لفقهاء القيروان رجلا اسمه « عون بن يوسف » ، وأنه كان يقول : « إذا أردت أن تكفر القدرى ، فقل له : ما أراد الله عز وجل من خلقه ؟ فإن قال : « أراد منهم الطاعة » ، فقد كفر . لأن منهم من عصى . وكل إليه لا تتم طاعته فليس ياله : وإن قال : « أراد منهم المعصية » ، فقد كفر لأن منهم من أطاع وكل إليه لا تتم إرادته فليس ياله . قال فإن قال لك المستول : ما أراد منهم ؟ فقل : أراد منهم الذى أراد لهم والذى كان لهم » يريد ما سبق لهم عنده فى اللوح المحفوظ ، (الرياض ، ص ٢٩٨) .

ويعقد الخشنى فى كتابه بابا يسميه « باب تسمية من انتحل المنظر وتحلى بالجدل من أهل السنة » . وفيه وضع محمد بن نصر بن حنظل ومحمد ابن سحنون . قال له يوما سليمان الفراء المعروف بابن أبى عصفور : يا أبا عبد الله سمى نفسه « (أى أن الله سبحانه سمى نفسه) » . أراد بذلك أن يقول له نعم ، فيثبت عليه الإقرار بحدوث الأسماء والصفات فقال له ابن سحنون : « الله سمى نفسه لنا ولم يزل وله الأسماء الحسنى » .

ويضع الخشنى في هذا الباب أيضاً أبا العباس عبد الله بن أحمد بن طالب وأبا عثمان سعيد بن محمد بن الحداد . قال له (أى لابن الحداد) سليمان الفراء المعروف بابن أبي عصفور يوماً : يا أبا عثمان : أين كان ربنا إذ لا مكان ؟ فقال له : السؤال محال ، لأن قولك ، أين كان ، يقتضى المكان ، وقولك إذ لا مكان ينفى المكان . فهذا نعم لا . قال : فكيف كان ربنا إذ لا مكان ؟ قال له : السؤال صحيح ثم أجابه بجواب لم أحفظه عن حاكميه (لم يحفظه الخشنى) .

ويروى لنا المالكي قصة أسد بن الفرات مع سليمان العراقي وضربه له بالنعل في المسجد لأنكار سليمان رؤية الله تعالى في الآخرة . فيقول : كان مذهب أبي عبد الله أسد بن الفرات بن سنان هو مذهب أهل السنة . وكان يقول : « والله لو أدخلت الجنة فحُجبت عن رؤيته لشككت فيه . ولأنا أسرُّ برؤية ربي منى بالجنة » . وكان رحمه الله تعالى يكفر بشراً المريسى ويتكلم فيه بأقبح الكلام وبلغه أنه وضع كتاباً وسماه بكتاب التوحيد فقال أسد : « أو جهل الناس التوحيد حتى يضع لهم بشر فيه كتاباً ؟ هذه نبوة أدعاه » . . . وتحدث أسد بحديث فيه رؤية الله تبارك وتعالى في الآخرة وسليمان العراقي آخر المسجد فتسكلم وأنكر ، فسمعه وقام إليه وجمع بين طوقه ولحيته واستقبله بنعله فضربه ضرباً شديداً حتى أدماه « (رياض النفوس ، ص ١٨٢) ويؤكد أبو العرب التميمي نفس الرواية في نهاية الجزء الثاني من طبقات علماء أفريقيا .

وقصة أخرى لأسد بن الفرات حول رؤية الله تعالى كذلك « عن أبي حداد ، حدثت عن أسد أن أصحابه كانوا يقرأون عليه يوماً في تفسير المسيب بن شريك إلى أن قرأ القارىء : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها

ناظره . وكان سليمان بن حفص جالسا بين يديه . فقال له : « يا أبا عبد الله من الانتظار . » وكان إلى جانب أسد نعل غليظ ، فأخذ رأسه بتلابيبه ، وكان أيدا (قويا) ، وأخذ بيده الأخرى نعله . وقال : « أحي والله يا زنديق لتقولنها أو لا يبيض بها عينيك . » فقال « نعم ننظره » (رياض النفوس ، نفس الموضع) .

وفي حديث التميمي أبي العرب عن رجل يعرف بأبي إبراهيم بن أبي مسلم يقول عنه إنه كان يتكلم في الأسماء والصفات ومذاهب الجدل .

ويشير إلى الكلام في الفقه على معاني النظر ويقول في الله عز وجل إنه جسم لا كالأجسام . ويقول في ذلك معارضا لمن خالفه : كن تقول أنت شيء لا كالأشياء .

وفي حديثه عن مروان بن أبي شحمة قال إنه كان يرمى بشيء من التشبيه ، لكنه كان بعيدا عنه ، ولم يقبل سحنون هذه التهمة عنه .

وحول التشيع لعلي ورجوب إمامته ومناقشة الأحاديث التي ترونها الشيعة في أفضليته ، يروي صاحب رياض النفوس هذه القصة في معرض كلامه عن أبي محمد عبد الله بن أبي حسان اليعقوبي : « أخبر سليمان بن خلاد . قال : « قلت لابن أبي حسان : رأيت هذا الذي يقول الناس في أبي بكر وعلي ؟ — يريد التفضيل بينهما . فرفع يده فضر بني للصدر ضربة واحدة أوجعتني ، ثم قال : ليس هذا دين قریش ولا دين العرب . هذا دين أهل « قم » (قرية من قرى خراسان) . ثم قال : والله ما يخفى علينا نحن من يستحق الولاية بعد والينا ، ولا من يستحق القضاء بعد قاضينا ، فكيف يخفى على أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم من يستحق الأمر بعد نبيهم ، (الرياض ، ص ٢٠٢) .

وقد قدم لنا محمد بن الحارث الحنفي (الجزء السادس من طبقات علماء أفريقيا) نقاشاً طريفاً جرى بين شيعة ومالكي . أما الشيعة فهو أبو العباس المجدوم أخو أبو عبد الله الشيعة الصنعائي . والمالكي هو أبو عثمان سعيد بن الحداد .

وجه أبو عبد الله إلى أبي عثمان بن الحداد الحديث قائلا : « أتم تبخضون علياً يا أهل المدينة » . قال أبو عثمان : على مبغض على لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . وكيف أبغض علياً وقد سمعت سحنون بن سعيد ، وهو إمام أهل المدينة بالمغرب يقول : علي بن أبي طالب إمامي في ديني ، اهتدى بهديته ، وأسكن بسنته ، رحمة الله عليه . فقال لي : بل صلوات الله عليه . قال فرفعت صوتي وقلت إن الصلاة في كلام العرب الدعاء وقلت قال الأعشى :

تقول بنتي وقد قربت مرتحلا
يا رب جنب أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليت فإغتمضي
نوماً فإن جنب المرء مضطجعا

قال أبو عثمان : ثم قلت نعم ، فصلى الله على علي بن أبي طالب والحسن والحسين وأهل طاعة الله أجمعين من أهل السموات والأرض .

قال أبو عثمان : ثم قال لي : « أليس على مولاك ؟ يقول النبي اللهم وال من والاه ، وعاد من عاداه . قال قلت هو مولاي بالمعنى الذي أنا به مولاة . ولا ولاية ولا عتامة لأن المولى في كلام العرب متصرف يكون المولى ويكون ابن العم ويكون المعتق ويكون المانقمة عليه . ثم قلت : قال الله حكاية عن زكريا : « ولإني خفت الموالى من ورائي » ، يريد العصبية .

وقال : « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم ، .
يريد الله ولى المؤمنين وأن الكافرين لا ولى لهم . وقال فى المؤمنين : بعضهم
أولياء بعض فعلى مولى المؤمنين لأنه وليهم ، وهم مواليه بأنهم أولياؤه .
فعلى مولاى بالمعنى الذى أنا به مولاه .

قال أبو عثمان ثم قال لى : فالحديث الآخر : أنت منى بمنزلة هارون من
موسى . قال قلت هارون كان حجة فى حياة موسى ، وعلى لم يكن حجة فى
زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن بأخيه وإنما كان له وزيراً .
والمؤمنون وزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

قال ثم قال لى . أليس على بأفضلهم ؟ قال فقلت له : الحق متفق عليه
غير مختلف فيه . قال لى نعم . قال فقلت له : قد ملكك مدائن كثيرة قبل
مدينتنا هذه ، وهى أعظم مدينة واستفاض الخبر عنك أنك لم نكسرْه أحد
خالفك فى مذهبك على الدخول فيه فاسلك بنا مسلك غيرنا . قال فألح عليه
بعض أصحابه فى قصدنا فقال يقول كما قال سمعت وإن كانت طائفة منهم
آمنوا بالذى أرسلتُ به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا
وهو خير الحاكمين . ثم خرجنا .

ويروى لنا الدباغ فى « معالم الإيمان فى معرفة أهل القيروان » ، أن أبا
عبد الله الشيعى قال يوماً لأبى عثمان بن الحداد : « أنتم تفضلون على الخمسة
أصحاب الكساء غيرهم : يعنى بأصحاب الكساء محمداً صلى الله عليه وسلم تسليماً
والحسن والحسين وعلياً وفاطمة . ويعنى بغيرهم أبا بكر . فقال الحداد : أيما
أفضل ؟ خمسة سادسهم جبريل أو اثنين الله ثالثهما . فبهت الشيعى ، (الدباغ
ج ٢ ، ص ٢٠٤ - ٢٠٥)

وفى مجلس آخر آزاد الشيعى توكيد الطعن على أبى بكر الصديق لما علم

عنه وعن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما أنهما كانا يسألان علياً ويستشيرانه في كثير من أمور الحكم والفقہ . فبادره ابن الحداد قائلاً : أسمع كلاماً يجب لله علسى فيه ألا أسكت . فقال وما ذلك ؟ فقال : المتعلم يكون أعلم من المعلم وأفقہ ويكون أفضل منه أيضاً . فقال لى : وما دليلك على ذلك ؟ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول : « ربَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه ، وربَّ حامل فقه غير فقيه ! » وأخرى ما هو معروف بين الخليفة أن المعلم يعلم الصبيان فلا يزال يعلم حتى يكبر الصبي فيعطى الله الصبي من الفهم بخاص القرآن وعامه ، وغير ذلك من أسباب العلم ووجوهه ما لا يقدر عليه معلمه . فقال لى الشيعى إذ ذكر لى من خاص القرآن وعامه شيئاً قال : قال الله : ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ، . فكان ظاهرهما العموم . فلما قال فى موضع آخر : يسألونك ماذا أحيل لهم قل أحل لكم الطيبات من الرزق وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من النساء والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ، دل على الآية الأولى أنه إنما أراد بها على الخصوص المشركات غير الكتابيات . (أنظر ، الدباغ ، معالم الإيمان ، ج ٢ ، ص ٢٠٨) .

وفى أيام العبيديين عانى أهل الشمال الأفريقى من فرض الحكم آراء التشيع عليهم بالقوة ، وأوذوا فى سبيل هذا إيما إيذاء على يد الحكم وأبناء الشعب الذين شرقوا . فقد قتل عمرو س المؤذن الشهيد المتعبد ، وسبب قتله أنه كان يؤذن فى مسجد عباس الفقيه صاحب سحنون فشهد عليه بعض المشاركة (بعض الذين تشيعوا) أنه لم يقل فى آذانه : « حى على خير العمل » ، فقطع لسانه وعمل بين عينيه وطيف به القيروان ثم قتل عام ٣١٧ (الدباغ ، ج ٣ — المجلد الثانى ص ٢) . وسجن أبو جعفر أحمد ابن نصر بن زياد الهوارى البربرى الذى كان يفتى بمذهب مالك ويجمع

الناس إليه في مسجد رجة القرشين ، فسجنه عبيد الله المهدي بالمهدية وقيدته في رجله « وكان به إسهال في أكثر عمره فدعا الله سبحانه أن لا يبتليه به في سجنه فارتفع عنه . وكان موته بالسجن تسعة أشهر ، ولما عاد إلى داره عاد إليه الإسهال » (الديباغ ، ج ٣ ، ص ٦) . ومنهم أبو القاسم محمد ابن محمد بن خالد القيسي المعروف بالطرزي الذي قتله عبيد الله الشيعي عام ٣١٧ تمسكه بالسنة (ج ٣ ، ص ٩) . ومنهم أبو بكر محمد بن اللباد الذي انفقت عليه محنة من قبل أشياخ بني عبيد وسجن أياها ثم أطلق ، ومنع الفتوى والاستماع واجتماع الطلبة عليه حتى توفي عام ٣٣٣ هـ (ج ٣ ، ص ٢٩) .

* * *

٣ - مالكيون :

وهكذا نرى أن المغرب الإسلامي لم يكن غريباً عما كان يروج به المشرق من أفكار كلامية فلسفية . وكان أهل الشمال الأفريقي يترددون في رحلات متعددة على أرض المشرق : يزورون أرض الحجاز للحج ويتوجهون إلى مصر والعراق للدرس والتحصيل ، وللتجارة أحياناً . فكان من الطبيعي أن يعودوا إلى بلادهم مزودين بالأفكار التي سمعوها من أهل الشرق ، وينقلونها إلى أهلهم وأصدقائهم .

يشد أن ما نقله أهل الشمال الأفريقي عن المشرق لم يكن محصوراً في هذه الآراء الكلامية التي عرفوها من أهل المناظرة والجدل ، وبخاصة في العراق ، والتي أطلقوا بسببها إسم العراقيين على كل من يقول بها ويناقش فيها . بل إن هذه الآراء الكلامية لم تكن تمثل الآراء الغالبة على أهل الشمال الأفريقي وكان الذين يناقشون فيها قلة . أما الغالبية العظمى فآثروا

أن ينأوا بأنفسهم عن الخوض فيها ، وفضلوا أن يكونوا مالمكيين ، ينظرون إلى مجرد الكلام في مثل هذه الأمور العقائدية على أنه بدعة .

وقد دخل المذهب المالكي إلى الشمال الأفريقي ، إبان حكم الأغلبة ، في وقت واحد مع المذهب الحنفي . واستمر هذان المذهبان في المغرب حتى مجيء العبيديين . ولكن كان الظهور دائماً للمذهب المالكي ، بالرغم من أن الأغلبة لم يكونوا يولون القضاء في الغالب إلا للأصناف ، وبالرغم من أن شخصية كبيرة كشخصية أسد بن الفرات كانت تقوم بتدريس المذهبيين في وقت واحد ، بعد أن دفعته خصومته مع سحنون - شيخ فقهاء أهل المدينة أى المالكيين في المغرب - إلى التمسك للمذهب الحنفي ، ولهذا نرى أن كثيرين ممن رحلوا إلى المشرق ، لم يكونوا يقصدون من رحلتهم إلا لقاء الإمام مالك ، الذي كانوا يفضلون صحبته والتفقه بعلمه ، ويمتنعون عن حضور مجالس غيره متعمدين . بل إن مالك نفسه كان مطمئن النفس من جهة أهل الشمال الأفريقي من حيث أنه ترك فيهم تلاميذ نجباء من أمثال البهلول بن راشد وعبد الله بن فروخ وعبد الله بن غانم . وقد روى الدباغ في معالم الإيمان (ج ١ ، ص ١٩٨) أنه دخل على مالك بن أنس عبد الله بن غانم وعبد الله بن فروخ والبهلول ابن راشد فقال مالك موجهاً حديثه إلى البهلول : هذا عابد بلده ، وقال لعبد الله بن غانم هذا قاضى بلده ، وقال لابن فروخ هذا فقيه بلده . ويروى لنا أيضاً أن مالكا كان إذا دخل عليه بن غانم ، أجلسه إلى جواره وقال لأصحابه : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسليماً إذا جاءكم كريم قوم فاكرموه . وهذا كريم في بلده » (ج ١ ، ص ٢١٦) .

وكان بعض أتباع مالك من المغاربة يأتونه ليستفتوه في بعض المسائل فيحيلهم على البهلول بن راشد وابن فروخ . فقد روى أبو عثمان المعافى

أنه أتى مالك بن أنس بمسائل فقال له : ما قال فيها المصنف ، يعنى البهلول بن راشد . وما قال فيها الفارسي يعنى ابن فروخ . قال ثم كتب الأجوبة . ثم كتب في آخر الكتاب ودين الله يسر إذا أقيمت حدوده ، (أنظر رياض النفوس ، ص ١١٦ - ١١٧ - والنمى أبو العرب في طبقات علماء أفريقيا ، ج ١) .

ويقول لنا أبو العرب التميمي في ترجمة حياة البهلول أنه كان يهذر في داره فيقول : السنة السنة ، ويلح عليها . وأنه كان يفخر بأنه عربي وليس بربرياً . فقد صنع يوماً طعاماً ، فلما سئل عن السبب : قال إني كنت خائفاً أن أكون من البربر ، فسألت عن أصلي من يعلمه فأخبرت أني لست من البربر ، فأحدثت لذلك هذا الطعام . . ويروي لنا قصة أخرى تدل على مدى زهد هذه الطبقة من المالكيين . فقد كان البهلول جالساً ذات يوم في منزله وعنده رباح بن يزيد ، فبينما هما في مكانهما إذ أقبل « بقية » أخو البهلول بن راشد من البادية فجعل يلهمج بخير المطر والزرع ، والبهلول يتقلّى ويتلون إغتماماً برباح لعله بأنه لا يحتل ذكر الدنيا وأسبابها . فلما أكثر بقية نَعْتَه من ذكر المطر والزرع ، ونهض رباح وجعل يقول للبهلول : سقطت من عيني ، تذكر الدنيا في مجلسك ولا تنكر ولا تغبر . فقال له البهلول : « ما أبالي إذا لم أسقط من عين الله من عين من سقطت » . نثر رباح على رأس البهلول يقبله وجعل يقول له : نعم أجبتني أبهلول ، فلا تبال من عين من سقطت إذا لم تسقط من عين الله . .

أما عبد الله بن فروخ الفارسي فقال صاحب الرياض عنه أن « جل اعتماده كان على مالك ، لكنه كان يميل إلى طريق النظر والاستدلال فربما مال إلى قول أهل العراق . وأنه لقي وسمع من مالك ومن أبي حنيفة ،

ويقول الدباغ إن ابن فروخ رفض القضاء لأنه « دخول في عهدة عظيمة إذ واجب عليه أن يسوى بين القوى والضعيف والشريف والمشروف ويحكم بما أراد الله فلا تأخذه في الله لومة لائم » (ج ١ ، ص ١٨١) . وكان ابن فروخ يرى الخروج على أئمة الجور . واختلف مع عبد الله ابن غانم فقال ابن فروخ : لا ينبغي للقاضي إذا ولي أمير غير عدل أن يلي القضاء وقال ابن غانم : يجوز أن يلي ، وإن كان الأمير غير عدل ، فكتبنا بذلك إلى مالك فقال مالك للرسول : أصاب الفارسي وأخطأ الذي يزعم أنه عربي ، يريد عبد الله بن غانم ، (الدباغ ، ج ١ ، ص ١٨٣) وقد توفي ابن فروخ بمصر ودفن بالمقطم عام ١٧٥ أو ١٧٦ هـ .

وقد جمع لنا القاضي عياض (أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض) في كتابه « ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك » (مخطوط في جزئين بدار الكتبة المصرية) أسماء علماء المذهب المالكي . ويبدأ الكتاب بذكر أحاديث كثيرة وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم في فضل مالك منها : « يوشك أن يضرب الناس أكباد الأجل في طلب العلم وفي رواية يلتتمسون العلم فلا يجدون عالماً أعلم وفي رواية أفقه من عالم المدينة » ومثل « تضربون أكباد الأجل وتطلبون العلم فلا تجدون عالماً أعلم من عالم المدينة » . الخ . ثم يذم المؤلف أبا حنيفة لأنه قال بتقديم القياس والاعتبار وتمسك بالمعقول . ثم يعرض بعد هذا لترجمة حياة مالك : باب في مولد مالك - باب في صفته وخلقه - باب في عقله وسمته وأدبه وحسن معاشرته - باب في ابتداء ظهوره في العلم وتعوده للفتوى والتعليم وحاجة الناس إليه - باب في إجماع الناس عليه واقتداء الأكابر به وحاجتهم إليه - باب في ذكر عبادة مالك وورعه وعزلته ... الخ ثم يتناول بعد هذا المؤلف طبقات علماء المالكية : الطبقة الأولى من

أصحاب مالك (من أهل المدينة) - الطبقة الأولى من أصحاب مالك من أهل العراق - من أهل مصر - من أهل أفريقية - الطبقة الوسطى من أصحاب مالك (في كل هذه البلاد) - الطبقة الصغرى من أصحاب مالك (في كل هذه البلاد) - وبلى ذلك الطبقة الأولى الذين انتهى إليهم فقه مالك والتزموا مذهبه ممن لم يره ولم يسمع منه : من أهل المدينة - من أهل العراق - من أهل مصر - من أهل أفريقية - ثم الطبقة الثانية من هؤلاء وهكذا وهكذا حتى رجال الطبقة التاسعة .

وجمع لنا أيضاً الإمام المالكي ابن فرحون (توفي عام ٧٩٩ هـ) في كتابه «الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب» ، نيفا وستائة وثلاثين إسماً من أعيان ومشاهير المالكيين ، ورتبها ترتيباً أبدياً : من اسمه إبراهيم ، من اسمه أحمد . . . الخ . ولكنه راعى في الأسماء المندرجة تحت كل حرف أن يبويبها تبويباً آخر بحسب الطبقة : الطبقة الأولى من أصحاب مالك من أهل المدينة - الطبقة الأولى من رأى مالكا من أهل مصر - الطبقة الأولى الذين انتهى إليهم فقه مالك والتزموا مذهبه ممن لم يره ولم يسمع منه أهل مصر . وهكذا إلى آخر الطبقات حتى الطبقة الثامنة . ثم الطبقة الأولى من أصحاب مالك من أهل أفريقية . الطبقة الأولى من رأى مالك والتزم مذهبه من أهل أفريقية . . وهكذا إلى آخر الطبقات . وجرى في هذا مع أصحاب مالك وأتباعه وتلامذته في العراق والأندلس (حتى رجال الطبقة التاسعة في بعض الأحيان) . والعبرة في تحديد رجال الطبقة الواحدة ليس انتمائهم إلى مائة واحدة من السنين أو قرن واحد كما قد يتبادر إن الذهن ، بل العبرة في هذا تسلسل الوسائط والنقلة عن الإمام مالك .

ويجدر بنا أن نمر مرأً سريعاً على بعض أعيان المذهب المالكي في

الشمال الأفريقي . منهم عبد الله بن أبي حسان اليحصبي الذي رحل إلى مالك وسمع منه وتوفي عام ٢٢٦ أو ٢٢٧ هـ ، ويحيى بن يحيى بن كثير وهو من مسمودة طنجة وتوفي عام ٢٣٣ أو ٢٢٤ هـ ، وعبد السلام بن سحنون التنوخي وهو لم ير مالكا ، بالرغم من أنه كان معاصراً له ، إلا أنه النزم بمذهبه . وقد قيل له ما منعك من السماع من مالكا ؟ قال : قللة الدراهم ، وتولى القضاء عام ٢٣٤ وتوفي عام ٢٤٠ . وأصحاب سحنون وهم كثيرون منهم أحمد بن علي بن حميد التميمي أبو الفضل وتوفي عام ٢٥١ هـ . ومحمد بن إبراهيم بن عبدوس وتوفي عام ٢٦٠ أو ٢٦١ هـ . وأحمد بن لبده بن أخى سحنون وتوفي عام ٢٦١ هـ . وأحمد بن وزان الصواف وكان يسمى جوهرة أصحاب سحنون وتوفي عام ٢٨٢ هـ . وحبيب بن نصر بن سهل التميمي وتوفي عام ٢٨٧ هـ وأحمد بن محمد الأشعري نحمد يس القطان وتوفي عام ٢٨٩ هـ وأحمد بن موسى بن جرير الأزدي العطار وتوفي عام ٢٩٣ هـ . وعيسى بن مسكين وتوفي عام ٢٩٥ هـ . وأحمد بن فتح الرقادي الذي كان يعرف بابن شفون لجرح أثر بشفتيه ، وكان من جماهير المتكلمين والنظار بالقيروان ، وذهب مذهب الجدل والمناظرة والذب عن أهل السنة وتوفي عام ٣١٠ هـ . وأحمد بن جعفر بن نصر بن زياد الهواري وهو من رجال الطبقة الرابعة وتوفي عام ٣١٩ هـ وعبد الله بن أنى هاشم التجيبي من رجال الطبقة الخامسة وتوفي عام ٣٤٦ هـ وعبد الله بن أبي زيد من رجال الطبقة السادسة وتوفي عام ٣٨٦ هـ وأحمد بن نصر الداودي الأسدي وهو من أئمة المالكية بالمغرب وله كتاب في الرد على القدرية وتوفي عام ٤٠٢ هـ والقاضي عياض الذي توفي عام ٤٤٤ هـ والذين نقلوا عنه مثل ابن حماد وابن رشيق وابن علوان . . . الخ وغيرهم كثيرون .

وحذا حذو القاضي عياض وابن فرحون في ترجمة أعيان الذهب المالكي.

من جاءوا بعد رجال القرن السابع الهجرى أحمد بابا التنبكتى ، وذلك فى كتابه « نيل الابتهاج بتطرين الديباج » .

ومن هؤلاء المالكين الذين ترجم لهم التنبكتى وغيره من أصحاب الطبقات ، قوم ضربوا أروع الأمثال فى الزهد والتقشف والتصوف . منهم أبو الحجاج رباح بن ثابت الأزدي الذى كان يقول فى دعائه : اللهم إنك تعلم أنى إنما عبدتك حباً لك وشوقاً إلى وجهك الكريم ، فأبجنيه مرة واصنع ما شئت ، (الدباغ ، ج ٢ ، ص ٤٠ - ٤١ ، المالكى فى رياض النفوس ، ص ١٩٨) . وقد روى المالكى عنه أيضاً أنه حلف أن لا ينام مضطجماً ولا يضحك أبداً ولا يأكل سميناً . فما رثى ضاحكاً ولا مضطجماً ولا آكلاً سميناً حتى مات رضى الله عنه وتوفى سنة سبع وثلاثين ومائتين وصلى عليه سحنون . ومنهم أبو يزيد رباح بن يزيد اللخمي الذى كان يقول « إن لى لائتى عشرة سنة أخاف فيها الغنى كما يخاف الغنى الفقر » . (رياض النفوس ، ص ٢١٢) . ومنهم أبو على شقران بن على الفرضى الذى كان كثير الصيام والحزن والخشية والذى زاره ذو النون المصرى لما سمع بخبره فزوده شقران بالنصيحة التالية : « يا هذا . اعلم أن الزاهد فى الدنيا قوته فى الدنيا ما وجد ، ومسكنه حيث أدرك ، ولباسه ما يستر ، والخلة مجلسه والقرآن حديثه ، والله العزيز الجبار أنيسه ، والذكر رفيقه ، والزهد قرينه ، والصمت محبته ، والخوف محبته ، والشوق مطيقته ، والنصيحة نعمته ، والاعتبار فكرته ، والصبر وساده ، والتراب فراشه . والصديقون إخوانه ، والحكمة كلامه ، والعقل دليله ، والحلم خليله ، والتوكل نسبه ، والجوع إدامه ، والله عون » (رياض النفوس ، ص ٢٢٥) . وكان شقران صاحب كرامات جاءه قوم فقالوا له ادع الله يسقنا . فتنضرع إلى الله : اسقنا الساعة ، قال فأرعدت وأبرقت وأمطرت ، قال حمدون بن

العسال : نخر جتنا من عنده نخوض في الماء إلى أنصاف سوقنا ، (الرياض ، ص ٢٢٨) ، وأتاه البهلول ومعه رجل وابن صغير له ، أصابه جدري فكان لا يبصر فقال له البهلول : إن أخانا هذا ليس له غير ابنه الذي معه وقد ابتلى في بصره فأدع الله أن يرد عليه بصره ، فما زال شقران يدعو حتى خرج الصبي من عنده بصيراً ، (نفس الوضع) ، ومنهم أبو عمرو بشير بن عمرو س المتعبد بالمنستير الذي كان من رهبان الليل لا ينأه إلا قليلاً . فإذا أصبح يقول : « أصبحت ونفسي وقلبي مصران على محبتك ، مشتاقان إلى لقائك . فعجل يا سيدي بذلك قبل أن يأتي الليل ، أقام على هذا ستين سنة » . (الرياض ، ص ٣٢٤) .

ويستوقفنا ترجمة علمين من أعلام المذهب المالكي . بصفة خاصة وهما :
عبد السلام سحنون والقاضي عياض .

أما سحنون فأصله من حمص . وسمى بسحنون نسبة إلى طائر اشتهر بجدته . وكان حاداً في حله للمسائل . أخذ العلم بالقيروان عن مشايخها : أبوه حارجه وبهلول وعلي بن زياد وابن أبي حسان وابن غانم وابن أشرس وابن أبي كريمة وأخيه حبيب ومعاوية الصمادحي وابن زياد الرغيني . ورحل في طلب العلم في حياة مالك وهو ابن ثمانية عشر عاماً أو تسعة عشر . وكانت رحلته إلى ابن زياد بتونس وقت رحلة ابن بكير إلى مالك . وقال سحنون كنت عند ابن القاسم ، وجواباته (أي جوابات مالك) ترد عليه (أي على ابن القاسم) فقليل له فما منعك من السماع منه قال : قللة الدراهم . وقال مرة أخرى : لحى الله الفقر ؛ فلولا لآدركت مالكا ، فإن صح هذا ، فإن سحنون قد رحل في طلب العلم مرتين : مرة إلى ابن زياد ومرة أخرى إلى ابن القاسم . وعلى أي حال ، فإنه قد عاد إلى أفريقيا سنة ١٩١ هـ وهو

ابن ثلاثين سنة . قال أبو العرب التيمي : كان سحنون ثقة حافظاً للعلم فقيه
البدن اجتمعت فيه خلالُ قلما اجتمعت في غيره : الفقه البارع والورع
الصادق والصرامة في الحق والزهادة في الدنيا والتخشن في الملبس والمطعم
والسماحة وكان لا يقبل من السلطان شيئاً . . . وكان مع هذارقيق القلب
غزير الدمعة ظاهر الخشوع متواضعاً قليل التصنع . . . اجتمع أهل عصره
على إمامته وفضله وتقديمه . سئل أشهب عن قدم إليكم من أهل المغرب
قال سحنون . قيل له فأسد : قال سحنون والله أفقه منه بتسع وتسعين مرة .
وقال أيضاً : ما قدم إلينا من المغرب مثله . وقال ابن القاسم : ما قدم إلينا
من أفريقية مثل سحنون . . . وكان العلم في صدر سحنون كسورة من
القرآن من حفظه له . وقال ابن حارث : قدم سحنون بذهب مالك واجتمع
له مع ذلك فضل الدين والعقل والورع والعفاف والانقباض . . . وقال
عيسى بن مسكين : سحنون زاهد هذه الأمة . وقال الشيرازي : إليه انتهت
الرياسة في العلم بالمغرب وعلى قوله المعول بالمغرب . وصنف « المدونة »
وعليها يعتمد أهل القيروان . ولى قضاء أفريقية عام ٢٨٤ وسنه إذ ذاك
٧٤ عاما . فلم يزل قاضياً بها إلى أن مات . ولما ولى القضاء دخل على ابنته
خديجة وكانت من خير النساء فقال لها : اليوم ذبح أبوك بغير مسكين .
فعلم الناس قبوله القضاء . وكان سحنون لا يأخذ لنفسه زرقاً ولا صلة من
السلطان في قضائه كله وبأخذ لأعوانه وكتابه وقضائه من جزية أهل
الكتاب . . . ولما مات سحنون رُجّت القيروان لموته وحزن له الناس .
وقال سليمان بن سالم لقد رأيت يوم مات سحنون مشايخ من الأندلس يبكون
ويضربون صدورهم كالنساء ويقولون : يا أبا سعيد ، ليتنا تزودنا منك
بنظرة نرجع بها إلى بلدنا . . . قال ابن حارث أقام شؤون العلم في دار
سحنون نحو مائة عام وثلاثين عاماً من ابتداء طلب سحنون وأخيه إلى موت
ابن ابنه محمد بن محمد بن سحنون .

أما القاضي عياض فهو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن موسى بن عياض اليحصبي الإمام العلامة . سبى الدار والميلاد . أندلسي الأصل . قال ولده محمد كان أجدادنا في القديم بالأندلس ثم انتقلوا إلى مدينة فاس وكان لهم استقرار بالقيروان . . . كان القاضي أبو الفضل عياض إمام وقته في الحديث وعلومه ، عالماً بالتفسير وجميع علومه فقيهاً أصولياً ، عالماً بالنحو واللغة وكلام العرب وأيامهم وأنسابهم بصيراً بالأحكام عاقداً للشروط بصيراً حافظاً للمذهب مالك رحمه الله ، شاعراً مجيداً (أنظر في هذا كتاب أزهار الرياض في أخبار عياض ، لابن التلمساني - شهاب الدين أحمد بن محمد المقرئ التلمساني - جزءان ضبطه وحققه وعلق عليه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٩ - ١٩٤٠) . رحل إلى الأندلس سنة ٥٠٧ طالباً للعلم بقرطبة فأخذ عن القاضي أبي عبد الله محمد بن علي ابن حديد ، وأجاز له أبو علي الغساني . وأجاز له الطرطوشي بالمشرق . ومن شيوخه القاضي أبو الوليد بن رشيد . . وبعد عودته من الأندلس اجتمع حوله الناس وقرأوا عليه المدونة وأعجبوا به وهو ابن ثلاثين سنة أو ينيف عنها ثم ولي قضاء بلده (سبته) مدة طويلة ثم نقل إلى قضاء غرناطة سنة ٥٣١ ولم يطل أمره بها ثم ولي قضاء سبته ثانياً . . . وظل بها إلى أن ظهر بها الموحدون عام ٥٤٣ هـ فتلاشت حاله ولحق بمراكش فكانت بها وفاته . وكان مولده بسبته في شهر رمضان سنة ٤٩٦ هـ وتوفي بمراكش في شهر جمادى الآخرة وقيل في شهر رمضان سنة ٥٤٤ هـ وقيل إنه مات مسموماً .

وله التصانيف المفيدة منها . إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم ، ومنها كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم . وكتاب مشارق

الأنوار في تفسير غريب حديث الموطأ والبخارى ومسلم . وكتاب ترتيب
المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (أربعة أجزاء
في مجلدين مخطوط بدار الكتب المصرية) . وكتاب الاعلام بحدود قواعد
الاسلام . وكتاب العيون السنة في أخبار سبته . وكتاب الأجوبة المحيرة
على الأسئلة المتخيرة . وكتاب أجوبة القرطبيين الخ .

المقالة الثالثة

فلسفة الاسلام السنن المالكي في الشمال الافريقي

١ - شرع رسالة أبي زيد القيرواني :

هذه الرسالة ، بالإضافة إلى مدونة سحنون في شرح مذهب الإمام مالك ، قدمت لأهل الشمال الأفريقي مذهب الإمام مالك : مذهبه الفلسفي ومذهبه الفقهي . وقد عمت شهرتها الآفاق ، وتولاها كثير من الشراح بالتعليق . ومن أهم هؤلاء الشراح الإمام أبو الحسن في كتابه « كفاية الطالب الرباني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني في مذهب سيدنا الإمام مالك » . وشرح شرح الإمام أبي الحسن الشيخ علي الصعدي العدوي . ولا يعني هنا من الرسالة إلا جانبها الفلسفي الذي سنحاول تلخيصه الآن تلخيصاً سريعاً . وذلك لأن فهم الأسس الفلسفية التي قام عليها مذهب مالك في التوحيد وأصول الفقه أمر بالغ الأهمية إذا أردنا الوقوف على حقيقة الإسلام السنن في الشمال الأفريقي ، لا بل في القارة الأفريقية كلها . أما صاحب الرسالة فهو عبد الله أبو محمد بن أبي زيد . سكن القيروان وكان إمام المالكية في وقته وقدمتهم . وجامع مذهب مالك . وكان بصيراً بالرد على أهل الأهواء . وكثير الآخذون عنه . وهو الذي لخص المذهب وذب عنه . وملأت البلاد تأليفه . وكان يعرف بمالك الصغير . ومن تأليفه كتاب النواذر والزيادات على المدونة . وكتاب مختصر المدونة ، وكتاب الاقتداء بأهل المدينة . وكتاب الذب عن مذهب مالك . وكتاب الثقة بالله والتوكل على الله . وكتاب المعرفة واليقين . وكتاب البيان من إعجاز القرآن . ورسالة النهي عن الجدل . ورسالة في الرد على القدرية ، (١٢) - تاريخ فلسفة)

ومناقضة رسالة البغدادي المعتزلي. وكتاب الاستظهار في الرد على الفكرية. وكتاب كشف التلبيس في مثله . ورسالة في أصول التوحيد . ورسائلته المشهورة في مذهب الإمام مالك التي سنقوم بتلخيص الجانب الفلسفي منها الآن . وقد توفي أبو زيد القيرواني عام ٣٨٦ هـ (أنظر ترجمة حياته في الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون) .

فما يجب اعتقاده أن الله تعالى إله واحد لا ولد له ولا والد له ولا صاحبة له ولا شريك له . يعتبر المتفكرون بآياته ، ولا يتفكرون في ماهية ذاته . وهو العلي العظيم . العلي بالمنزلة . والعظيم لأنه صاحب القدر الرفيع . والعلو ليس علو جهة ولا اختصاص ببقعه . وهو عظيم كبير ، لا بعظم جثته وكبر بنية ، بل العلي وصفه وهو استحقاقه لنعوت الجلال . وهو فوق عرشه . والفوقية هنا عبارة عن كون الشيء أعلى من غيره كقولنا زيد فوق السطح مجازاً أو كقولنا السيد فوق عبده . ففوقية الله تعالى على عرشه فوقية معنوية بمعنى الشرف وبمعنى الحكم والمالك .

وما يجب اعتقاده أن الله تعالى في كل مكان بعليه أى عليه محيط بجميع الأمكنة . وهو أقرب إلى الإنسان من جبل الوريد . المراد بالقرب هنا قرب علم لا قرب مسافة . فهو مثل في فرط القرب . لأنه تعالى مطلع على سرائر العباد ولا يخفى عليه شيء .

وقوله تعالى : « على العرش استوى » من المتشابه . وقد منع مالك تأويله . لكن من الجائز تأويله تأويل إيضاح بمعنى أن استواءه على العرش ، أى أنه استولى عليه استيلاء ملك قادر قاهر .

وما يجب اعتقاده أن له تعالى الأسماء الحسنى . وهي غير محصورة في التسعة والتسعين الواردة في الحديث . وأن له الصفات العلى ، أى المرتفعة

عن كل نقص . وأنه لم يزل بجميع صفاته وبأسمائه . ومعنى لم يزل عبارة عن القدم . وفي هذا رد على المعتزلة والرافضة الزاعمين بأن الله تعالى كان في أزله ، بلا اسم ولا صفة ، وأن عباده هم الذين خلقوا له الأسماء والصفات . وصفات الأفعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة قديمة كذلك . على عكس ما ذهب الأشعري من أنها حادثة ، لأنها متجددة من حيث أنها إضافات تعرض للقدرة . وفرق بينها وبين صفات الذات القديمة وهي ثمانية : القدرة والارادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام والبقاء .

ومما يجب اعتقاده أن الله كلم موسى بكلامه القديم الذى هو صفة ذاته ، وأن كلامه ليس بصوت ولا حرف يسمع من كل جهة بكل جارية . وأن القرآن كلام الله القائم بذاته .

ومما يجب اعتقاده الإيمان بالقدر . والصحيح أنه مجموع ثلاثة أشياء : العلم والقدرة والارادة . وأنه علم كل شيء قبل كونه ، خيره وشره ، حلوه وممره . وأن مقادير الأمور بيده . ومصدرها عن قضائه ، أى قدرته . وأن كل شيء جرى على قدره ، أى عليه .

ومما يجب اعتقاده نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وأن الله تعالى جعله آخر المرسلين .

ومما يجب اعتقاده أن الله سبحانه يبعث من فى القبور . يعدم الذوات بالكلية ثم يعيدها . وأنه قد خلق الجنة فأعدها دار خلود لأولياؤه ، والمراد بهم المؤمنين وليس المراد بهم من فيه صفة زائدة على الايمان . وأنه يجي يوم القيامة والملك صفاء صفا . وكان مالك يقول فى هذه الآية وأما لها : اقرءوها كما جاءت بلا كيف . لأن إسناد المجيء إليه مصروف عن ظاهره بإجماعاً ، إذ يستحيل عليه الجهات والأمكنة والتحول والانتقال . وتوضع

الموازين لوزن أعمال العباد . أى توضع الصخائف التى فيها أعمال العباد فى الميزان . والذى عليه السلف أنه ميزان حسى لة كفتان ولسان .

ومما يجب إعتقاده أن الله سبحانه وتعالى ضاعف لعباده المؤمنين دون الكافرين ، مطيعين أو عاصين ، مكلفين أو غير مكلفين . وأنه صفح لهم بالتوبة عن كبرائر السيئات وغفر لهم الصغائر بمشيئته .

ومما يجب إعتقاده أن الله سبحانه وتعالى أكرم المؤمنين فى الجنة بالنظر إلى وجهه الكريم . والمراد بالوجه عند جمهور السنة وعند مالك الذات . وليس المراد بالنظر ميل الحديقة إلى المرنى لأن هذا محال فى حقه تعالى . وإنما المراد صفة تقوم بالموصوف توجب له كونه رائياً من غير تكيف ولا تشبيه .

ومما يجب إعتقاده أن الصراط حق . قال تعالى : فلا اقتحم العقبة . والعقبة الصراط ، يضرب على جهنم كحد السيف . وجوز القاضى عياض أن يكون مخلوقاً الآن كجهنم . ووقت المرور عليه بعد الحساب . وهو جسر يضرب على ظهراى جهنم ، تمر عليه جميع الخلائق . فإذا ناجون من ناهي جهنم ، وإما هالكون فيها . وهم يتفارتون فى سرعة النجاة . فيمر المؤمنون من فوق الصراط كطرف العين أو كالبرق أو كالريح أو كالطير أو كاجاويد الخيل .

ومما يجب إعتقاده الإيمان بوجود حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ترده أمته لا يظماً من شرب منه أبداً . ويزاد عنه من بدل بالارتداد وغير فى العقائد كأهل الأهواء أو مرتكبي المعاصى . لكن المبدل بالارتداد يخلد فى النار . والمبدل بالمعاصى فى مشيئة الله تعالى حتى يمضى فيه مراده . ولا يخطر ببالك أن الحوض على وجه هذه الأرض وإنما يكون

وجوده في الأرض المبدلة ، وهي أرض بيضاء كالفضة ، لم يسفك فيها دم ، ولم يظلم على ظهرها أحد قط .

ومما يجب إعتقاده أن الإيمان قول باللسان وإخلاص بالقلب وعمل بالجوارح^(١) ، وكان مالك يعتقد — في أقواله الأخيرة — أن الإيمان يزيد وينقص : يزيد بسبب زيادة الأعمال وينقص بنقصها . أما أقواله المبكرة فكانت تشير إلى إعتقاده بأن الإيمان يزيد ولا ينقص . ولكنه ، على أى حال ، كان يعتقد أن الإيمان لا يكمل إلا بالعمل ، أى بعمل الجوارح . فالمؤمن الذي عمل صالحاً كان إيمانه كاملاً منجياً له من النار أما المؤمن الذي لم يتبع إيمانه بالعمل فأيمانه صحيح ، ولكنه غير كامل . وذلك لأن الاسلام لا يكفر أحداً من أهل القبلة . خلافاً لما ذهب

(١) مذهب مالك في الإيمان يتفق مع مذهب إليه أصحاب الحديث والمتزلة والشعبة والجوارح من أن الإيمان عقد وقول وعمل . أى أنه تصديق بالقلب وباللسان وعمل بالجوارح أيضاً . ويخالف قول أبي حنيفة النعمان ومن تبعه في هذا الموضوع من جهمة وكرامية وأشعرية في عدم إعتبار الأعمال جزءاً من الإيمان ، باعتبار أن الأعمال لا تسمى إيماناً بل هي شرائع الإيمان . وباعتبار أن الإيمان في اللغة هو التصديق فقط ، وهو يدل في مفهومه على التوحيد . أما العمل بالجوارح فلا يسمى في اللغة تصديقاً كما أن الأعمال لا تسمى توحيداً . وقد رد عليهم ابن حزم في « الفصل في الملل والأهواء والنحل » (الجزء الثاني — كتاب الإيمان — المجلد الثاني من طبعة بولاق ، ص ١٨٨ — ٢٤٧) بحجج مقنعة . خلاصتها أن مجال المهرع ليس مجال اللغة . وأن الله تعالى قد نفل لاسم الإيمان والكفر في الشريعة عن موضوعهما في اللغة إلى معنى آخر . وذلك لأن الإيمان في اللغة هو مجرد التصديق . وليس كذلك في الشريعة . لأن الله أوقع لاسم الإيمان على أعمال الديانة . والشواهد القرآنية في هذا كثيرة . ولولا نقل الله تعالى لفظة الإيمان كما ذكرنا لوجب أن يسمى كل كافر على وجه الأرض مؤمناً ، وأن يخبر عنهم بأن فيهم إيماناً لأنهم مؤمنون ولا بد بأشياء كثيرة مما في العالم يصدقون بها . ولقطة الكفار في اللغة تمنى الزراع ، كقوله تعالى « كزرع أعجب الكفار نباته » ، بمنى الزراع ، فتعالمها الله تعالى في الشريعة إلى معنى آخر فأصبحت تعنى جحد الربوبية ونبوة الأنبياء والرسالة . والإيمان عند ابن حزم ، كما هو عند مالك يزيد وينقص بالأعمال . ولكن ترك الأعمال لا يؤدي إلى الكفر .

إليه الخوارج من تكفير مرتكب الكبيرة وخلافاً أيضاً لما ذهب إليه المعتزلة بقولها إنه يكون في منزلة بين المنزلتين ، وهذا لاعتقادهم بالحسن والقبح العقليين .

ومما يجب إعتقاده أن المؤمنين يفتنون أى يُختبرون في قبورهم . والمراد بهذا سؤال الملكين منكر ونكير . ولا يسأل الكافرون في قبورهم . ويجب أيضاً الاعتقاد بأن على العباد حفظة أى كتاباً يكتبون أعمالهم وأقوالهم ، وذلك لقوله تعالى : « وإن عليكم لحافظين ، وباب ملك الموت وهو عزرائيل يقبض الأرواح كلها بإذن من ربه .

ومما يجب إعتقاده أن خير القرون تلك التى رأى أصحابها رسول الله صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ، ثم الذين يلونهم أى التابعون ، ثم الذين يلونهم أى تابع التابعين . وإذا صح أن المقصود بالمدة مائة سنة ، فإن التفاضل بين المؤمنين الذين يحيثون بعد هذه القرون الثلاثة الأولى يكون بكثرة الثواب وفعل الخير .

ومما يجب إعتقاده أن أفضل هذه الأمة صحابة رسول الله . وأن أفضل الصحابة الخلفاء الأربعة الراشدون : أفضلهم أبو بكر يليه عمر ثم عثمان ثم علي . وقد أشار النبي إلى مدة خلافتهم بقوله الخلافة بعدى ثلاثون سنة . ثم تكون ملكاً عضوضاً . ولهذا قال معاوية رضى الله عنه لما ولى بعد انقضاء الثلاثين سنة : « أنا أول الملوك » .

ومما يجب إعتقاده والعمل به الطاعة لأئمة المسلمين من جانب ولادة أمورهم أو حكامهم ، ومن جانب علمائهم أيضاً .

وترك المراء والجدال في الدين واجب . والمراء هو جحد الحق بعد ظهوره ودفعه بالباطل . والجدال هو مناظرة أهل البدع . وإنما منع

المؤمنون من ذلك لأنه يؤدي إلى إيقاع الشبهة . قال مالك رضى الله عنه :
إن هذا الجدال ليس من الدين فى شىء . وإن كان المقصود من الجدال
إظهار الحق دون التعنت والعناد ، وإظهار على الخصم ، ونسبة شرف
العلم لنفسه ، فذاك جائز وقيل مندوب إليه .

والمسالكية يتمسكون ببعض التعاليم الفقهية . مثل القنوت فى الصلاة
فى الركعة الثانية وقبل الركوع . ودعاء القنوت هو : اللهم إنا نستعينك
ونستغفرك ونؤمن بك ونتوكل عليك ونخضع لك ونترك من يكفرك .
اللهم إياك نعبد ولك نصلى ونسجد وإليك نسعى ونحفد (أى نسرع فى
العمل) . نرجو رحمتك ونخاف عذابك الجذ . إن عذابك بالكافرين
ملحق .

وفى قراءة التحيات لله يجوزون الوقوف عند : « وأشهد أن محمداً
عبد الله ورسوله » على أن تحتم الصلاة بها . لكن إن شئت زدت الآتى :
« وأشهد أن الذى جاء به محمد حق وأن الجنة حق وأن النار حق وأن
الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور . اللهم صل على محمد
وعلى آل محمد . وارحم محمداً وآل محمد . وبارك على محمد وعلى آل محمد .
كما صليت ورحمت وباركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم فى العالمين إنك
حميد مجيد . اللهم صل على ملائكتك المقربين وعلى أنبيائك المرسلين وعلى
أهل طاعتك أجمعين . اللهم اغفر لى ولوالدى ولأمتنا ولمن سبقنا بالآيمان
مغفرة عزماً (أى قاطعة) . اللهم إنى أسألك من كل خير سألك منه
محمد نبيك . وأعوذ بك من كل شر إستعاذ منه محمد نبيك . اللهم اغفر
لنا ما قدمنا وما أخرنا ، وما أسررنا وما أعلنا . وما أنت أعلم به منا .

ربنا آتينا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة . وقنا عذاب النار . وأعوذ
بك من فتنة المحيا والممات ومن فتنة القبر ومن فتنة المسيح الدجال ومن
عذاب النار وسوء المصير . والسلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته .
السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين .

ومن نوافل الخير المرغب فيها في رمضان الاعتكاف وشرطه أن
يكون في المسجد ، وأقل مدة في ذلك عشرة أيام .

٢ - دول الإسلام السني المالكي في هذه المرحلة والمذاهب الفقهية

السائدة فيها :

هذه المرحلة من مراحل تاريخ فلسفة الإسلام السني في الشمال الأفريقي
وهي المرحلة التي بدأت منذ الفتح الإسلامي حتى قيام دولة المرابطين ، قد
تميزت بعد عصر الولاة (أيام الخلفاء الراشدين الثلاثة : عمر وعثمان وعلي
وفي عهد الدولتين الأموية والعباسية) بقيام دولتين كبيرتين هما ، كما أشرنا
إلى ذلك سابقاً ، دولة الأغالبة ودولة الأدارسة ، اللذين قاما في وقت
واحد تقريباً إذ قامت دولة الأغالبة بأفريقية (تونس) عام ١٨٤ هـ . وقامت
دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى حوالي عام ١٧٢ هـ بعد أن كان قد دخل
إلى المغرب إدريس بن عبد الله عام ١٧٠ هـ (كما يقول ابن عذارى المراكشي)
 واجتمعت القبائل حوله بعد عامين دخوله .

وقد رأينا أنه بعد انقضاء فترة الصحابة والتابعين الذين كانوا قد قدموا
إلى الشمال الأفريقي وتميز موقفهم بما كان عليه السلف الصالح من التسليم
التام لسكل ما جاء به الإسلام وعدم الجدل والمناقشة في أمور الدين ، بدأ

ينعكس على أهل الشمال الأفريقي كل ما كان يجري في المشرق الإسلامي من مناقشات كلامية بين الفرق الإسلامية المختلفة : ومن أهم المسائل التي أثارت مسألة خلق القرآن التي انتصر لها كثير من العراقيين أو أهل الرأي هذا إلى جانب النقاش حول القدر وخرية الإرادة وصفات الله ورؤيته تعالى في الآخرة .

لكن من الحق أن نقول إن هذا الجدل الكلامي كان يجري في أوساط محدودة ، وأن عامة الشعب كانت تدين بالولاء للمذهب المالكي الذي يحرم مثل هذا الجدل الكلامي والذي بدا من أجل هذا أقرب إلى السنة في نظر أهل الشمال الأفريقي . ولهذا آثروه حتى على المذهب الحنفي الذي كان يمثل مذهب القضاء والحكام .

وكان ظهور مذهب أبي حنيفة بالمغرب بعد أن ولي بنو العباس الحكم واستطاع خلفاؤهم بالمغرب أن يقضوا على أكثر حركات الخوارج ويسيطروا عليها . وكان بنو العباس يفضلون مذهب أبي حنيفة ، فولى الرشيد أبا يوسف القضاء . فكان ينظر هو ويحيى بن يحيى بالآندلس - وكان هو الآخر من أتباع مذهب أبي حنيفة - في تعيين قضاة المغرب وأفريقية ويشرطون أن يكونوا من أتباع أبي حنيفة . يقول السلاوي في الاستقصاء : كان يحيى بن يحيى بالآندلس من أتباع أبي حنيفة . وكان لا يلي قاض في أقطار الآندلس إلا بمشورته واختياره ولا يشير إلا بأصحابه ومن كان على مذهبه . والناس سراع إلى الدنيا فأقبلوا على المذهب الحنفي يرجون به بلوغ أغراضهم : على أن يحيى لم يل قضاء قط ولا أجاب إليه . وكان ذلك زائداً في جلالته عندهم وداعياً إلى قبول رأيه لديهم .

أما مذهب مالك فقد انتشر بالمغرب منذ قيامه بالمشرق^(١) ولكن سبب ذيوعه أيام الأغلبة والادارسة فيما يرويه السلاوى أن « حاج المغرب والأندلس قدموا على مالك رضى الله عنه بالمدينة فسألهم عن سيرة عبد الرحمن بن معاوية المعروف بالداخل فقيل له إنه كان يأكل الشعير ويلبس الصوف ويجاهد في سبيل الله . فقال مالك : « ليت الله زين حرمنا بمثله » . فنقم عليه بنو العباس هذه المقالة . وكان سبب توصاهم إلى ضربه في مسألة الإكراه كما هو مشهور . وبلغت مقالته صاحب الأندلس ففسر بها وجمع الناس على مذهبه فانتشر في أقطار المغرب من يومئذ . والله أعلم . »

بل إننا نستطيع أن نقول إن مذهب مالك إذا كان إنتشاره بأفريقية أيام حكم الأغلبة بين صفوف عامة الشعب بصفة خاصة دون الحكم ، فإن إنتشاره بالمغرب الأقصى أيام الادارسة إستوعب الحكم والقضاة وعامة الشعب جميعاً ، أى أن إنتشاره بالمغرب الأقصى كان أكثر إتساعاً منه في أفريقية . لأن الأمويين في الأندلس والعرب الفارين من حكم بنى العباس كانوا جميعهم يدينون بالولاء لمذهب مالك . ولما كان المغرب الأقصى قريباً جداً من الأندلس ، فمن الطبيعي أن ينتشر به — أيام حكم الادارسة — إنتشاراً واسعاً . ولهذا يقول السلاوى : « والمعروف أن مذهب مالك ظهر أولاً بالأندلس ثم انتقل منها إلى المغرب الأقصى أيام الادارسة » .

(١) ولد مالك في عهد الوليد بن عبد الملك الأموى عام ٩٣ هـ على الأرجح وتوفي عام ١٧٩ هـ في عهد الرشيد العباسى . وكان يقيم بالحجاز في المدينة . وكان أبو حنيفة معاصراً له في العراق .

ويحسن أن نقف وقفة قصيرة عند نشأة دولة الأدارسة بالمغرب من الناحية التاريخية ليطمئن القارىء أن الإسلام الذى ساد فى عهد دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى كان — كما أكدنا ذلك مراراً من قبل — هو الإسلام السنى ولم يكن — كما قد يتبادر إلى الذهن — هو الإسلام الشيعى اعتماداً على أن مؤسس هذه الدولة كان أحد العلويين .

فبعد مقتل على بن أبى طالب رأى ابنه الحسن — حقناً لدماء المسلمين — أن يسلم الأمر إلى معاوية . لكن شيعة على ظلوا يطالبون بالخلافة منازعين بنى أمية ثم بنى العباس . إلى أن كان منهم عبد الله بن الحسن المثنى ابن الحسن السبط ابن على بن أبى طالب ، وكان له أولاد كثيرون منهم محمد المعروف بالنفس الزكية و إبراهيم ويحيى وسليمان وإدريس وغيرهم . ولما اختل حكم بنى أمية أيام آخر ملوكهم وهو مروان الحمار ، اجتمع أهل البيت بالمدينة وتشاوروا فيمن يقدمونه للخلافة ، فوقع إختيارهم على محمد بن عبد الله النفس الزكية . وفى عام ١٢٥ هـ ظهر محمد بن عبد الله بالمدينة ودعا الناس إلى بيعته فبايعوه . واستفتى أهل المدينة الإمام مالك رضى الله عنه فى الخروج مع محمد بن عبد الله ، أو فى مشروعية إمامة أبى جعفر المنصور فقال : « إنما بايعتم مكرهين » . فقتلوا الناس إلى محمد بن عبد الله وأجابوا دعوته . ولزم الإمام مالك بيته . وخطب محمد بن عبد الله فى الناس وتسمى بالمهدى .

ولكن بنى العباس قاتلوه وقتلوه وقتلوا من بعده أخاه إبراهيم بن عبد الله . إلى أن كان عام ١٦٩ هـ أيام موسى الهادى بن محمد بن أبى جعفر المنصور نخرج بالمدينة الحسين بن على بن الحسن المثلث بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن على بن أبى طالب . وكان معه جماعة من أهل بيته منهم إدريس .

ويحيى وسليمان بنو عبد الله بن الحسن المثنى وهما أخوا محمد النفس الزكية .
فقاتلهم بنو العباس . وانتهى الأمر بهزيمتهم في موضع يقال له فح على بُعد
ثلاثة أميال من مكة عام ١٦٩ هـ . وقتل الحسين . وفر يحيى إلى بلاد الديلم ،
وانتصر عليه آخر الأمر الفضل بن يحيى البرمكي أيام الرشيد . وقام الرشيد
بحبسه حتى مات في السجن .

وأما إدريس فقد استطاع الفرار إلى مصر ، وكان على يريدها يومذاك
واضح مولى صالح بن المنصور ويعرف بالمسكين . فأكرم إدريس ومولاه
راشد وسهل مهمة خروجهما إلى برقه ، ومن بعدها إتجها إلى القيروان ثم
إلى المغرب الأقصى . وانتهى بهما المطاف إلى تلمسان ثم طنجة ثم مدينة
وليلي . وبايعت قبيلة أوربة إدريس بالخلافة ووفدت عليه قبائل زناته
والبربر مثل زواغة وزواوة وسدراته وغياثة ومكناسة وغمارة . وخرج
إلى المغرب الأقصى فأسلم أهله بعد أن كانوا على دين اليهود والنصارى .
وتوجه إلى المغرب الأوسط . واستمر خضوع البربر في عهد إدريس
بن إدريس أو إدريس الثاني الذي بايعه البربر حلاً ثم رضيعاً إلى أن شب
فبايعوه بمدينة وليلي وهو ابن إحدى عشرة سنة . وشيد مدينة فاس .
وغزا قبائل نَفسرة من أهل المغرب الأوسط وكانوا على دين الخارجية
الصفيرية . وبني خلفاؤه من بعده مسجد القرويين .

هذه هي الدولة الأولى للأدارسة التي حكمت المغرب الأقصى حكماً
مستقلاً (أى مستقلاً عن بني العباس - على عكس دولة الأغالبة التي
دانت بالولاء في أفريقية للعباسيين) . ولكنها ساهمت - كما ساهم الأغالبة
في أفريقية - في نشر الإسلام السنّي المسالكي بالمغرب الأقصى ، بالرغم
من أن مؤسسها كان أحد العلويين .

لكن قامت بالمغرب الأقصى ، في بلاد الريف ، بعد أن كانت قد استفحلت دعوة العبيدين من الشيعة بالمغرب كله ، دولة أخرى للأدارسة . هي الدولة الثانية للأدارسة . وهذه الدولة قامت بعد أن أرسل عبيد الله المهدي قائده مصاله بن حبوس المسكناسي إلى المغرب الأقصى ، وقبض على يحيى بن إدريس ووضع بهذا نهاية لدولة الأدارسة الأولى ، وقامت على أنقاضها الدولة الثانية للأدارسة التي لم تحكم المغرب الأقصى - فيما يقول السلاوي - على سبيل الإستقلال ، على نحو ما كانت تحكمه دولتهم الأولى بفاس ، بل كان الأدارسة فيها - كما يقول السلاوي أيضاً - تحت نظر المتغلب على المغرب كله ، وأعني به الشيعة الإسماعيلية التي أتينا على ذكر أخبارهم في الفصل الثاني من القسم الأول .

ومن الطبيعي أن يكون إتجاه فلسفة الإسلام إبان الدولة الثانية للأدارسة هو الإتجاه السائد بالمغرب كله وقتذاك ، وأعني به التشيع .

الفصل الثاني

فلسفة الإسلام في عهد المرابطين

المقالة الأولى

عبد الله بن ياسين^(١) وبسمل الملتحين (المرابطين)

المرابطون كلمة مشتقة من الرباط . وهي تفيد أولاً ملازمة ثغر العدو كما في قوله تعالى : « وصابروا وربطوا » ، وتفيد ثانياً انتظار الصلاة بعد انقضاء صلاة سابقة عليها ، كما في قوله صلى الله عليه وسلم « فذلكن الرباط » وقد استعملت كلمة المرابطين فدلّت على المعنيين معا . استعملت أول الأمر لتدل على ملازمة الثغر انتظاراً لمواجهة العدو ، وهذا أمر طبيعي لأن ساحل المغرب كان دائماً معرضاً للغارات البحرية المفاجئة من القسطنطينية أو صقلية وجنوبي إيطاليا وسردانية ، وعلى وجه الخصوص في الساحل التونسي الذي كان أكثر تعرضاً من غيره لمصادر الغارات فنشأت الرباطات أول الأمر على الساحل التونسي عند سوسة ولحطة وتونس والمنستير ، ومنها انتشرت على الساحل المغربي كله . وانتقل هذا النظام إلى الأندلس فقامت بها الربط وانتشرت انتشاراً كبيراً خاصة بعد غارات النورماندين على الأندلس في عهد عبد الرحمن الأوسط : واهتمت الدولة الأندلسية بها وأقامت الحصون للمرابطين وجعلتها جزءاً ثابتاً من نظام بحريتها . غير أن هذه الحصون لم تكن مجرد حصون حربية بل كانت في الآن نفسه أماكن للعبادة ، وكان أهل الشمال الأفريقي كثيراً ما يتوافدون على الأندلس للرباط والعبادة . وكان من أكبر ربطهم في الأندلس « رباط المرية » ، أقرب نقطة في الأندلس إلى الساحل الأفريقي . واتسعت الحركة شيئاً فشيئاً حتى شملت الصحراء بعد أن كانت محصورة على السواحل .

(١) آثرت كتابة « ياسين » على هذا النحو بدلا من كتابتها (يس) (المؤلف)

وأنشئت الرابطة الصحراوية لتكون مراكز للغزو والتوسع ونشر الإسلام في السودان وغرب القارة الأفريقية ولتمثل في الوقت نفسه مراكز للعبادة والزهد والتقشف .

ودولة المرابطين قامت في كنف هذه المراكز العسكرية الدينية . فهي إذن دولة رباط . ودولة الموحدين التي قامت على أعقابها هي الأخرى دولة رباط . كذلك كانت كل من دولة الحفصيين في تونس ودولة بني مرين في مراكش في دورهما الأول . ولهذا نستطيع أن نقول إنه ، إذا كانت المالكية هي العصب الأول للتاريخ المغربي فإن الرباط هو عصبه الثاني بل يكاد يكون علة وجوده ، (مقدمة الدكتور حسين مؤنس لكتاب رياض النفوس للمالكي ، ص ٢٦) .

والمرابطون هم المثلثون . وسموا بالمثلثين لأنهم كانوا د يلبسون المقندرات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازي الصوف ويتلثمون بفواضلها ويسترون أفواههم . وهي عادة من عوائدهم توارثوها الأبناء عن الآباء ، لم ينتقلوا عنها ولا يتحولوا منها ، (الشريف الإدريسي : صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، نشرة دوزي ودي جوية R. Dozy et M. De Goeje - ليدن ١٨٦٦ - ص ٣٩) .

د قال ابن خلدون كان اللثام سنة يتوارثونها خلفاً عن سلف . وسبب ذلك على ما قيل إن حمير كانت تتلثم لشدة الحر والبرد تفعله الخواص منهم فكثرت ذلك حتى صار تفعله عامتهم . وقيل كان سببه أن قوماً من أعدائهم كانوا يقصدون غفلاتهم إذا غابوا عن بيوتهم ، فيطرقون الحلي فيأخذون المال والحريم ، فأشار عليهم بعض مشايخهم أن يبعثوا النساء في زى الرجال إلى

ناحية ويقعدوهم في البيوت متلثمين في زى النساء . فإذا أتاها العدو وظنهم نساء خرجوا عليهم ، ففعلوا ذلك وثاروا عليهم بالسيوف فقتلوهم ، فلزموا اللثام تبركاً به بما حصل لهم من الظفر بالعدو . وقال عز الدين بن الأثير في كامله ما مثاله . وقيل إن سبب تلثمهم أن طائفة من لمتونة خرجوا مغيرين على عدو لهم نفالقهم العدو إلى بيوتهم ، ولم يكن بها إلا المشايخ والصبيان والنساء فلما تحقق المشايخ أنه العدو أمروا النساء أن يلبسن ثياب الرجال ويتلثمن ويضيقنه حتى لا يعرفن ، ويلبسن السلاح . ففعلن ذلك . وتقدم المشايخ والصبيان أمامهن ، واستدار النساء بالبيوت فلما أشرف العدو رأى جمعاً عظيماً فظنهم رجالاً . وقالوا هؤلاء عند حريمهم يقاتلون عنهن قتال الموت . فبينما هم في جمع النعم من المراعى إذ أقبل الرجال إلى الحى فبقى العدو بينهم وبين النساء فقتلوا من العدو خلقاً كثيراً ، وكان من قتل النساء أكثر . فن ذلك الوقت جعلوا اللثام سنة ، (نقلا عن السلاوى : للإستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى) .

ويذهب بعض المؤرخين إلى أن ارتداء اللثام عند المرابطين يرجع إلى أسباب صحية انقاء للخبز والرمال السافية والرياح العاصفة في الصحراء (أنظر مقال Bjorkmann في دائرة المعارف الإسلامية ، مادة : لثام) .

ومن أهم قبائل الملثمين لمتونه وجداله وسمطه وزغاوة ومسوفة ولمطة وجزولة وترغه . وقبيلة ترغه هي التي اشتق منها اسم الطوارق وهم الفئة الوحيدة من البربر التي مازال رجالها يلبسون اللثام حتى يومنا هذا في تونس .

والمرابطون أو الملثمون صنهاجه . وكانت الرياسة فيهم لقبيلة لمتوبة . ومسكنهم جنوب مراکش في الصحراء شمال شرقي السنغال فهم إلى بلاد السودان أقرب منهم إلى بلاد الشمال الأفريقي . وكانوا قبل إسلامهم بعد

فتح الأندلس على دين المجوسية شأن برابرة المغرب ولما أسلموا قام بأمرهم أبو عبد الله محمد بن تيفاوت المعروف بتارشى ، ومن بعده يحيى ابن إبراهيم اللمتوني . وفي عام ٢٧٤ هـ ارتحل يحيى إلى المشرق قاصداً الحج ، واستخلف على صنهاجة ابنه إبراهيم بن يحيى . وفي طريق عودته لقي بالقيروان الشيخ الفقيه أبا عمران الفاسي . وحضر مجلس درسه . وطلب منه فقيهاً يعلمه ويعلم أهل بلده القرآن والسنة . « فندب الشيخ أبو عمران كتاباً إلى فقيه من المصامدة من بلدة نفيس وهو « واجاج بن زلوا الملقب ، من أهل السوس الأندلسي ، يقول فيه : إبعث مع حامله من تثق فيه من أهل العلم ليفقهوه وأهل بلده في الدين . فلما وصل الكتاب إلى الفقيه « واجاج » انتدب لذلك من تلامذته عبد الله بن ياسين ، وكان من حذاق الطلبة . فخرج مع يحيى بن إبراهيم إلى جزيرة في البحر واعتزلوا الناس وذاع ورعهم وقصدهم الناس واجتمع المرابطون حولهم وسمى دعوته بالمرابطين (السلاوي : المرجع السابق) .

ويضيف البكري في « المغرب في ذكر بلاد أفريقيا والمغرب » أن الذين قاموا بدعوة المرابطين من صنهاجة ليسوا بني لمتونه بل هم بنو جداله ، وكانوا يسكنون خلف بني لمتونه ، ملاصقين للبحر أى للبحر المحيط الأطلسي . ورواية البكري للحج يحيى بن إبراهيم ولقائه بأبي عمران الفاسي ثم إرسال هذا الأخير يحيى بن إبراهيم إلى الفقيه واجاج بن زلوا أو بن زلوى ثم ندب هذا الأخير لعبد الله بن ياسين ليعلم الملتهمين الفقه والدين ، هذه الرواية لا تختلف عن رواية السلاوي التي نقلناها . ثم يضيف :

« فلم يزل أمرهم يقوى واستعملوا على أنفسهم يحيى بن عمر بن تلاجاجين وعبد الله بن ياسين (واسم أمه تين يزمارن من أهل جزولة من قرية تسمى تاما ناوت في طرف صحراء مدينة غابه) فقام فيهم متورع (متورعا)

عن أكل لحماهم وشرب ألبانهم ، لما كانت أموالهم غير طيبة . وإنما كان عيشه من صيد البرية . ثم أمرهم ببناء مدينة « أرتقى » وأمرهم أن لا يشق بناء بعضهم على بناء بعض . فامتلأوا ذلك وهم يسمعون له ويطيعون . . . واستولى على الصحراء كلها وأجابه جميع تلك القبائل ودخلوا في دعوته والتزموا السنة به ثم نهضوا إلى ملطه ، وسألوه ثلث أموالهم ليطيب لهم بذلك الثلاثان . وهكذا سن لهم عبد الله في الأموال المختلطة فأجابوه إلى ذلك ودخلوا معهم في دعوته . وأول ما أخذوا من البلاد المخالفة لهم درعة ، ولهم في قتالهم شدة وجلد ليس لغيرهم . وهم يختارون الموت على الانزاع . وغزا المرابطون مدينة سجلماسة . . . وفي سنة ست وأربعين غزا عبد الله بن ياسين أودغست وهو بلد قايم العارة مدينة كبيرة فيها أسواق ونخل كثير وأشجار الحناء . . . وغزا عبد الله بن ياسين أغمات سنة تسع وأربعين واستولى على بلاد المصامدة سنة خمسين . وقتل برغواطه . ولم يقتل حتى استولى على سجلماسة وأعمالها والسوس كله وأغمات ونول والصحراء . وما يذكرونه ولا يشكون فيه من براهين صلاح عبد الله أنه ذهب في بعض أسفاره فعطشوا فشكوا ذلك إليه . فقال عسى الله أن يجعل لنا من أمرنا فرجاً ثم سار بهم ساعة وقال لهم احفروا بين يدي حفروا فوجدوا الماء بأدنى حفرة ، فشربوا وسقوا واستقوا أعذب ماء وأطيبه . . . وكان عبد الله نكاحاً للنساء يتزوج في الشهر عدداً منهن ويطلقهن لا يسمع بامرأة حسناء إلا خطبها ولا يتجاوز بصدقاتهن أربعة مثاقيل .

وبعد وفاة عبد الله بن ياسين كانت الدولة الجديدة قد اتسعت رقعتها وكان عبد الله قد جعل أمر المرابطين في آخر أيامه إلى الأمير يحيى بن عمر من رؤساء لمتونه ففتح سجلماسة مع جنوده ، فدخلوا غلاباً وقتلوا من كان بها من أهل مغراوة وأصلحوا من أحوالها وغيروا المنكرات

وأسقطوا المغارم والمكوس واقتنضوا الصدقات واستعملوا عليها منهم وعادوا إلى صحرائهم فهلك يحيى بن عمر سنة سبع وأربعين وقدم مكانه أخاه أبا بكر ، (ابن خلدون - العبر - ج ٦ ، ص ١٨٣) .

وتدلنا دراسة العملة المغربية في هذا العهد على أن الحاكم الحقيقي للرابطين كان أبا بكر بن عمر (Alfred Bel : La religion musulmane en Berberic, P. Genthner, Paris, 1938, pp. 121-222) . وقد أراد أبو بكر بن عمر غزو الصحراء بعد قتاله مع صاحب قلعة بني حماد فاستعمل على المغرب ابن عمه يوسف بن تاشفين ، وفتح باباً من جهاد السودان فاستولى على نحو تسعين رحلة من بلادهم . وأقام يوسف بن تاشفين بأطراف المغرب . . . ودورخ أقطار المغرب . ثم رجع أبو بكر إلى المغرب فوجد يوسف بن تاشفين قد استبد عليه . . . ونجافى أبو بكر عن المنازعة وسلم له (أى ليوسف) الأمر ورجع إلى أرضه فهلك لمرجه سنة ثمانين وأربعمائة . واختط يوسف مدينة مراکش .. وارتحل إلى فاس .. وافتتح جميع الحصون المحيطة بها وأقام عليها أياماً قلائل وظفر بعاملها . . . فقتله ثم نهض إلى مغراوه وافتتحها . . . ورجع إلى فاس فافتتحها صلحاً سنة خمس وخمسين ... وصار ينتقل في بلاد المغرب وفتح طنجة . . . والمغرب الأوسط .. وبلاد الريف .. إلى أن هلك . وولى بعده أخوه تاشفين ، (العبر ، ج ٦ ، ص ١٨٦) .

والمهم أن نلاحظ أنه بعد مقتل عبد الله بن ياسين عام ٤٥٠ هـ آثر خليفته أبو بكر بن عمر أن يتجه بجيوشه لمقاتلة كفار السودان فخرج إلى الصحراء وكانت هذه الخطوة مرحلة هامة من مراحل إنتشار الإسلام في غرب القارة الأفريقية جنوب الصحراء تضاف إلى جهود الأدارسة في هذه المنطقة بالذات . وقد آثر أبو بكر بن عمر أن يتجه إلى الصحراء لأنه لم

يستحل أن تخوض جيوشه في دماء المسلمين في بلاد المغرب . لكنه كان قد استخلف على المغرب قبل خروجه إلى الصحراء يوسف بن تاشفين الذي يرجع إليه الفضل في تثبيت دعائم دولة المرابطين أو الملمثين في الشمال الأفريقي . وكان قيام هذه الدولة عام ٤٤٧ هـ أما زول يوسف بن تاشفين في مراکش فكان عام ٤٦٣ هـ واستمر هو وخلفاؤه يحكمون البلاد من مراکش حتى عام ٥٤٠ هـ ، إلى أن أخرجهم منها الموحدون المصامدة . وكان بدء ظهور هذه الدولة في بلاد المغرب بعد أن رحل العبيديون عنها إلى مصر وخلفوا وراهم بنى زيرى ، وعلى وجه التحديد كان بدء ظهورها أيام المعز بن باديس الذى رأينا كيف كان رفضه للعقائد الشيعية وخروجه على العبيديين وكيف شهد عصره غزوة الهلاليين للمغرب .

ومما يذكر بالفضل كذلك لدولة المرابطين أن حكامها إستجابوا لبعض الرسل من آل عباد في الأندلس ، فذهبوا إليه لمعاونتهم في قتال الفرنجة ، فانتصروا على ألفونسو السادس في الزلاقة عام ٤٨٠ هـ واكتسحوا أسبانيا الجنوبية . وأصبحت لهم الكلمة الأولى في أسبانيا بالإضافة إلى دولتهم الأصلية بالمغرب الأوسط والمغرب الأقصى ، التي إمتدت حدودها في عهدهم إلى الصحراء حتى دولتي غانه ومالى . وإذا وقفنا على حالة الضعف التي كانت عليها أسبانيا في عهد ملوك الطوائف وهو العهد الذى شهد دعوة المرابطين إلى نجدتهم ، وعبر يوسف بن تاشفين مضيق جبل طارق لم يد المعونة لهم في جهادهم مع الفرنجة ، أدركنا أهمية الدور الذى لعبه المرابطون من أجل نصرته الإسلام في أسبانيا .

المقالة الثانية

اتجاهات فلسفة الإسلام في عهد المرابطين

١ - إهتمام المرابطين بفروع الفقه ونقد الغزالي لعلم الفتاوى والفروع:

ليس بأيدينا شيء يذكر من مصادر اتجاهات فلسفة الإسلام في عهد المرابطين . لكن بوسعنا أن نستخلص معالم هذه الاتجاهات من مصادر غير مباشرة ، ومن نقد ابن تومرت فيلسوف الموحدين المرابطين . ولعل أهم اتجاهات فلسفة الإسلام في عهد المرابطين هو إهتمامهم بعلم فروع الفقه .

فقد كان الإسلام في عهد المرابطين هو الإسلام السني على مذهب الإمام مالك . ولكن فارقاً كبيراً بين الإسلام السني الذي ظهر في المغرب منذ الفتح واستمر أيام الأغالبة والادارسة ، وبين التطور الذي شهده أيام المرابطين في القرنين الخامس والسادس . ذلك أن الإسلام السني الذي قدمنا صورته في الفصل السابق كان إسلام الزهاد والمتعبدین الذين شغلوا أنفسهم بعلوم الآخرة القائمة على معرفة الله تعالى عز وجل والخوف منه ، وتركوا جانباً علم الفتاوى والأحكام والأفضية لأنه من علوم الدنيا . أما الإسلام السني الذي نعرض له في هذا الفصل فقد كان لقرب عهد الملتهمين بالإسلام وبعد الزمن بينهم وبين الرعيل الأول من التابعين وأتباع التابعين من الفقهاء والزهاد أكبر الأثر في إنصرافهم عن الصورة النقية للإسلام السني . ومن ثم ، إنكبوا على فروع الفقه وغاصوا في الخلافات خوفاً جعلهم ينسون كتاب الله وعلوم الحديث والتفسير ، وذلك لجهلهم بها

وعدم تذوقهم لها . فاستحقوا بهذا غضبة الإمام الغزالي وثورته عليهم في كتاب العلم من « إحياء علوم الدين » .

فقد كتب عبد الواحد المراكشي في « المعجب في تلخيص أخبار المغرب » عند حديثه عن ولاية ابن يوسف ابن تاشفين المسمى بأبي الحسن على بن يوسف بن تاشفين يقول :

« كان حسن السيرة جيد الطوية نزيه النفس بعيداً عن الظلم ، كان إلى أن يُعَدَّ في الزهاد والمتبتلين أقرب منه إلى أن يُعَدَّ من الملوك والمتغلبين . واشتد إثاره لأهل الفقه والدين . وكان لا يقطع أمراً في جميع مملكته دون مشاورة الفقهاء . فكان إذا ولى أحداً من قضاته كان فيما يُعهد إليه ألا يقطع أمراً ، ولا يبت حكومةً في صغير من الأمور ولا كبير إلا بحضور أربعة من الفقهاء . فبلغ الفقهاء في أيامه مبلغاً عظيماً لم يبلغوا مثله في الصدر الأول من فتح الأندلس . ولم يزل الفقهاء على ذلك وأمور المسلمين راجعة إليهم وأحكامهم صغيرها وكبيرها موقوفة عليهم طول مدته . فعظم أمر الفقهاء كما ذكرنا ، وانصرفت وجوه الناس إليهم . فكثرت لذلك أموالهم واتسعت مكاسبهم . وفي ذلك يقول أبو جعفر أحمد بن محمد المعروف بابن البتّشي من أهل مدينة جيان من جزيرة الأندلس :

أهل الرياء لبستموا ناموسكم كالذئب أوج في الظلام العاتم
فلكتموا الدنيا بمذهب مالك وقسمتموا الأموال بابن القاسم
وركبتمو شهب الدواب بأشهب وبأصنغ صبغت لكم في العالم

وقد أنصف الشاعر إذ أطلق على الفقهاء في هذا العصر « أهل الرياء » ، وأنصف بقوله إنهم بما قدموه للناس من فتاوى وأحكام استطاعوا أن

يجمعوا أموالاً طائلة فكانوا بهذا « تجار دين » . هذا بالإضافة إلى أن هؤلاء الفقهاء لم يكن لهم رأى شخصى فيما يفتون فيه ، بل كانت آراؤهم منقولة عن مشاهير علماء المالكية مثل ابن القاسم والأشهب والأصبغ ، ولم يكونوا على علم بأصول الفقه ، وكانوا أبعد ما يكونون عن الزهد محبين للدنيا ، مجيدين لفنون النفاق .

ثم يضيف عبد الواحد المراكشى فى المعجب :

ولم يكن يقرب من أمير المسلمين ويحظى عنده إلا من علم علم الفروع ، أعز فروع مذهب مالك . فنفتت فى ذلك الزمان كتب المذهب وعمل بمقتضاها ونُسبَ ما سواها . وكثر ذلك حتى نسي النظر فى كتاب الله وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم . فلم يكن أحد من مشاهير أهل ذلك الزمان يعتنى بهما كل الاعتناء . ودان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض فى شئ من علوم الكلام . وقرر الفقهاء عند أمير أمير المسلمين تقييح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر على شئ منه . وأنه بدعة فى الدين . وربما أدى أكثره إلى اختلال العقائد ، فى أشباه هذه الأقوال حتى استحكم فى نفسه بغض علم الكلام وأهله ، (ص ١٧٣ من المعجب - ضبطه وصححه : محمد سعيد العريان ومحمد العربى العلى - ١٩٤٩ م) .

هذه الصورة الصادقة التى قدمها لنا صاحب المعجب وصور لنا فيها اهتمام المرابطين بعلوم فروع الفقه يؤكد ما نطالعه من تراجم الفقهاء فى كتب الطبقات . ويروى لنا الخشنى فى كتاب « طبقات علماء أفريقية » . هذه القصة ، وهى كبيرة الدلالة على ما وصل إليه ازدهار الدراسات الفقهية فى هذا العهد : عهد المرابطين ، مع إهمال تام لعلوم الحديث والسنة . فقد روى أن مغربياً جمعه الطريق بالحجاز برجل بغدادى ، وكان إذ ذاك

يرى رأى مالك . فقال البغدادي : « روى عن النبي صلى الله عليه وسلم كذا ، فقال له المغربي : « فيما أذكر مالك لا يرى ذلك » . فقال المغربي : « شاهدت وجوهكم يا أهل المغرب . تعارضون قول النبي بقول مالك » (الخشني ص ٢١٤) .

* * *

وقد أشرنا إلى أن الإمام الغزالي قد وجه النقد الشديد ضد هذا الاتجاه فهو يقول إن علم طريق الآخرة قسمان : علم المكاشفة وعلم المعاملة . أما علم المكاشفة فهو علم الباطن . علم الصديقين المقربين . والمكاشفة نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكياته من صفاته المذمومة ، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة منها المعرفة الحقيقية بذات الله وصفات أفعاله وحكمه في خلق الدنيا والآخرة ووجه ترتيبه الآخرة على الدنيا ومعنى النبوة والوحي . . الخ . فعلم المكاشفة هو أن يرتفع الغطاء حتى تتضح للعبد جليلة الحق في مثل هذه الأمور اتصافا يجرى مجرى العيان الذي لا يشك فيه . أو هو علم صقل مرآة القلب وكيفية تطهير النفس بالكف عن الشهوات والاعتداء بالأنبياء صلوات الله عليهم . . . وهذا هو العلم الخفي الذي أراده صلى الله عليه وسلم بقوله إن من القلم كهيئة المسكون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله تعالى . وأما القسم الثاني فهو علم المعاملة . وهو علم أحوال القلب . ومنه ما يحمد وما يذم . فما يحمد كالصبر والشكر والرجاء والزهد والرضا والتقوى وحسن الخلق وحسن المعاشرة . وأما ما يذم نخوف الفقر وسخط المقدور والغل والحقد والجسد والغش وطلب العلو وحب الثناء وحب طول البقاء في الدنيا للتمتع والكبر والرياء وتعظيم الأغنياء والاستهانة بالفقراء وزوال الحزن من القلب وخروج الخشية منه وفلة أحياء والفرح

بالدنيا . . . الخ . فالعلم بحدود هذه الأمور وحقائقها وأسبابها هو علم الآخرة .

وهذا العلم بقسميه قد أهمله بعض الفقهاء ، وأخذوا على حد تعبير الغزالي « يتهاونون على علم الفقه لاسيما الخلافات والجذليات ونسوا أن الإمام الشافعي كان يجلس بين يدي شيبان الراعي كما يقعد الصبي في المكتب ويسأله كيف يفعل كذا وكذا ، فيقال له : مثلك يسأل هذا البدوي ! فيقول : إن هذا وفق لما أغفلناه . وأن الإمام أحمد بن حنبل ويحيى ابن معين كانا يختلفان إلى معروف الكرخي ولم يكن في علم الظاهر بمنزلةهما . ونسوا أيضاً أن تقدم الصحابة لم يكن بالفقه والكلام بل بعلم الآخرة . ففضل أبي بكر لم يكن بكثرة صيام ولا صلاة ولا بكثرة رواية ولا فتوى ولا كلام ولكن بشيء وقر في صدره كما شهد له سيد المرسلين . ولما مات عمر قال ابن مسعود مات تسعة أعشار العلم . فقبل له أتقول ذلك وفينا جملة الصحابة . فقال لم أرد علم الفتيا والأحكام إنما أريد العلم بالله تعالى والزمع في الدنيا والخوف من الله .

وفي حديث الغزالي عن الأئمة الشافعي ومالك وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة وسفيان الثوري ذهب أنه جميعاً كانوا متحلين بهذه الخصال : كان كل منهم عابداً زاهداً عالماً بعلوم الآخرة فقيهاً في مصالح الخلق في الدنيا ومريداً بفقهم وجه الله تعالى .

ثم يقول الغزالي إن أسماء العلوم الشرعية وهي الفقه والعلم والتوحيد والتذكير والحكمة قد نقلت الآن إلى معان مذمومة . فلم الفقه قد خصص الآن « بمعرفة الفروع الغريبة في الفتاوى والوقوف على دقائق علمها واستكثار الكلام فيها وحفظ المقالات المتعلقة بها . فن كال أشد تعمقاً فيها وأكثر اشتغالا بها يقال هو الأفقه . ولقد كان اسم الفقه في العصر

الأول مطلقاً على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النفوس ومفسدات الأعمال وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب . ويدلك عليه قوله عز وجل : ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم . وما يحصل به هذا الإنذار والتخويف هو هذا الفقه دون تفرعات الطلاق والعتاق واللعان والسلم والإجازة فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف بل التجرد له على الدوام يقسى القلب وينزع الخشية منه . كما نشاهد الآن من المتجردين له . وقال تعالى : لهم قلوب لا يفقهون بها وأراد بها معاني الإيمان دون الفتاوى . ولعمري أن الفقه والفهم في اللغة اسمان بمعنى واحد . . . قال صلى الله عليه وسلم علماء حكام فقهاء للذين وفدوا عليه . وسئل سعد بن إبراهيم الزهري رحمه الله : أى أهل المدينة أفقه ؟ فقال : أتقاهم لله تعالى . فكأنه أشار إلى ثمرة الفقه . والتتقوى ثمرة العلم الباطنى دون الفتاوى والأقتضية . وقال صلى الله عليه وسلم : ألا أنبئكم بالفقيه كل الفقيه ؟ قالوا بلى . قال : من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من مكر الله ولم يؤيسهم من روح الله ولم يدع القرآن رغبة عنه إلى ما سواه فالفقيه الزاهد في الدنيا الورع الكاف نفسه عن أعراض المسلمين العفيف عن أموالهم .

ثم يضيف الغزالي : « واست أقول أن أهم الفقه لم يكن متناولاً للفتاوى في الأحكام الظاهرة . ولكن كان بطريق العموم والشمول ... وقد صار الآن مطلقاً على من لا يحيط من علوم الشرع بشيء سوى رسوم جدلية في مسائل خلافية فيعد بذلك من فحول العلماء مع جهله بالتفسير والاختبار وعلم المذهب وغيره » (ج ١ ، من الإحياء ، ص ٢٨ - المطبعة الأزهرية المصرية سنة ١٣١٦ هـ) .

وكأنى بالغزالي يوجه الحديث التالى إلى فقهاء المغرب والأندلس في عهد المرابطين فيقول :

« اعلم أن الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم تولوها الخلفاء الراشدون المهديون وكانوا أئمة علماء بالله تعالى فقهاء في أحكامه وكانوا مستقلين بالفتاوى من الأفضية فكانوا لا يستعينون بالفقهاء إلا نادراً في وقائع لا يستغنى فيها عن المشاورة فتفرغ العلماء لعلم الآخرة وتجردوا لها . وأقبلوا على الله تعالى بكنهه اجتهدهم فلما أفضت الخلافة بعدهم إلى أقوام تولوها بغير استحقاق ولا استقلال بعلم الفتاوى والأحكام اضطروا إلى الاستعانة بالفقهاء وإلى استصحابهم في جميع أحوالهم لاستفتائهم في مجارى أحكامهم . وكان قد بقي من علماء التابعين من هو مستمر على الطراز الأول وملازم صفو الدين ومواظب على سمع علماء السلف فكانوا إذا طلبوا هرپوا . . فرأى أهل تلك الأعصار عز العلماء وإقبال الأئمة والولاية عليهم مع إعراضهم عنهم فأكب الفقهاء على علم الفتاوى وعرضوا أنفسهم على الولاية وتعرفوا إليهم وطلبوا الولايات والصلات منهم . . . فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبيين وبعد أن كانوا أعزة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم ، (ص ٣٦ من الجزء الأول من الإحياء .

ولابد أن فقهاء المغرب في عهد المرابطين قد أطلعوا على هذا النقد العنيف الذى وجهه الغزالي دون أن يذكر أسماءهم فيه ودون أن يعين أشخاصهم ، ولكن كان من الواضح أنه موجه ضدهم بالذات . ولا بد أنه لم يقع في نفوسهم قول الغزالي عن الفقهاء من طرازهم « إنهم نقلة أخبار وحملة أسفار لا يفقهون » . ولا أدل على هذا من أنهم أفتوا بحرق كتب الغزالي وتمزيقها حيثما وجدوها بالمغرب والأندلس . يقول ابن أبي دينار في « المؤنس » .

« في أيام علي بن يوسف بن تاشفين دخل كتاب إحياء علوم الدين

للغزالي إلى المغرب وظهر عند الناس ورأوا فيه تشديداً فهجروه وأنكروه .
علماء لمتونه لأنهم كانوا غير عالمين بعلم الأصول . فبلغوا الإنكار فيه إلى أن
أفتوا بحرقه وتمزيقه حيثما وجدوه وتطلبوه عند الناس . فن أنكره حلقوه
بالإيمان المغلظة كالطلاق وغيره . ولما بلغ الشيخ الغزالي ذلك دعا عليهم
بأن قال مرق الله ملكهم . وكان إذ ذاك في مجلسه محمد بن تومرت فقال
على يدي يا سيدي . فقال وعلى يدك . فكان كذلك . وانقرضت دولتهم
كعادة الدهر ما عز درلة إلا وأعقبها بالقهر . والملك لله وحده لا إله غيره
ولا معبود سواه ، (ص ١٠٦ — ١٠٧)

وسنعمل فيما بعد مدى صحة لقاء ابن تومرت للغزالي ، إذ يبدو أنها واقعة
غير صحيحة . أما واقعة إحراق كتب الغزالي على يد المرابطين وفقهائهم ،
فهي صحيحة ولكنها لم تتم إلا في عهد علي بن يوسف بن تاشفين . إذ أن
الغزالي كان على صلة بيوسف ابن تاشفين ، ويقال إنه بارك جهاده وأمره
بالمعروف ونهيه عن المنكر .

* * *

٢ — تشدد المرابطين ونزوعهم إلى التجسيم وتبرج نسائهم .

بالإضافة إلى اهتمام المرابطين بعلم الفتاوى والفروع وجهودهم عند
الخلافيات الفقهية لجعلهم بأصول الفقه وعلوم الحديث والسنة ، فإن ثمة
انجهاً آخر يميز فلسفة الإسلام في هذا العهد ، ويتمثل في تشدد المرابطين
ونزوعهم إلى التجسيم .

يقول البكري في المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب ، تحت
عنوان « ما شذ فيه عبد الله ياسين من الأحكام ، ما يلي :

« من ذلك أخذه الثلث من الأموال المختلطة وزعم أن ذلك يطيب باقيةا ويحله . وقد تقدم ذكر هذا . وأن الرجل إذا دخل في دعوتهم وتاب عن سالف ذنوبه قالوا له قد أذنبت ذنوباً كثيرة في شبابك ، فيجب أن يقام عليك خدودها وتطهر من إثمها ، فيضرب حد الزاني مائة سوط وحد المفترى ثمانين سوطاً وحد الشارب مثلها ، وربما زيد على ذلك . وهكذا يفعلون بمن تغلبوا عليه وأدخلوه في رباطهم . وإن علموا أنه قتل قتلوه ، سواء أتاها تائباً طائعاً ، أو غلبوا عليه مجاهراً عاصياً لا ينفعه توبته ولا يغنى عنه رجعته . ومن تخلف عن مشاهدة الصلاة مع الجماعة ضرب عشرين سوطاً . ومن فاتته ركعة ضرب خمس أسواط . ويأخذون الناس بصلاة ظهر أربعاً قبل صلاة الظهر في الجماعة . وكذلك في سائر الصلوات . ويقولون إنك لا بد قد فرطت في سالف عمرك . فاقض ذلك . وأكثر عوامهم يصلون بغير وضوء إذا أعجلهم الأمر جزعاً من الضرب . ومن رفع صوته في المسجد ضرب على قدر ما يراه الضارب له صلاحاً . وزكاة الفطر يأخذونها وينفقونها على أنفسهم . »

وفي وصف ابن تومرت لسلوك المرابطين ومعاملتهم للناس ما يؤكد هذه القسوة . فهو يقول مثلاً إنهم كانوا « يقدون في سخط ويروحون في لعنة في أيديهم مثل أذنان البقر يعني سيّاطاً كانت عندهم ليست عند أحد سواهم » ويقول أيضاً إنهم كانوا « يعذبون الناس ويضربونهم بها » . ثم يختتم حديثه بقوله إنهم « كانوا يتقلبون في السحت والحرام ، يأكلون فيه ويشربون ، وفيه يغدون وفيه يروحون » (محمد بن تومرت : أعز ما يطلب ص ٢٦٠ - ٢٦١) .

وربما كان هذا التشدد نفسه هو الذى حمل ابن تومرت إمام الموحدين وفيلسوفهم على أن ينادى بأن الله لا يكلف العبد إلا ما يطيق أو أنه تعالى لا يكلفه ما لا يطيق ، مع ما فى هذا القول من خروج على أقوال الأشاعرة وعلى مذهب أبى حامد الغزالى بصفة خاصة . التى تعد أقوال ابن تومرت متأثرة بها فى كثير من جوانبها .

غير أنه مما يلفت النظر حقاً أن المرابطين بالرغم من هذا التشدد فى تطبيق أحكام الدين وبالرغم من هذه الصرامة التى أخذوا بها أعوانهم ، وبالرغم من أنهم كانوا — أى رجالهم — ملثمين محججين « يلبسون — كما يقول الشريف الإدريسي — المقنبدات من الصوف ويربطون على رؤوسهم كرازى الصوف ويتلثمون بفواضلها ويسترون أفواههم ، (الشريف الإدريسي : صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس — مأخوذة من كتاب زهرة المشتاق فى اختراق الآفاق ، نشرة دوزى ودى جوبه ليدن ١٨٦٦ ، ص ٣٩) ، بالرغم من هذا كله إلا أن نساءهم لم يكن محجبات بل كن — كما يقول ابن تومرت عنهن — « كاسيات عاريات ، مائلات ميلات ، رؤوسهن كأسنمة البخت » . وفى رواية ابن الأثير أن محمد بن تومرت عندما وصل إلى مراکش ، وبينما هو فى طريقه يوماً إذ رأى أخت أمير المسلمين (يوسف بن على بن تاشفين) فى موكبها ومعها من الجوارى الحسان عدة كثيرة . وهن مسفرات « وكانت هذه عادة الملثمين يسفرن نساؤهم وجوههن ويتلثم الرجال » .

وما يزال السفور فى نساء الطوارق (وهى القبيلة الوحيدة التى ظلت باقية من الملثمين حتى يومنا هذا ، ومقرها الآن تونس) . وبالرغم من تلثم رجالها . أمراً معروفاً عنهن حتى يومنا هذا . وما زلن يتمتعن بحرية كبيرة لا تعرفها المرأة الغربية فى الشمال الأفريقى . وقد تكون هذه الحرية

التي تعرفها اليوم نساء الطوارق والتي عرفها من قبل سابقاتهم من نساء الملمشين شاهداً على أن النظام الذي كان سائداً في قبائل المرابطين منذ القدم ، والذي كان يقوم عليه نظام الأسرة عندهم ، هو النظام الأموي ولم يكن النظام الأبوي .

بل إن لدينا ما يحملنا على الاعتقاد بأن الملمشين كانوا قد أسرفوا في شرب الخمر ، مما جعل ابن تومرت ، عندما قام بثورته الإصلاحية ، يريق الخمر حيثما حل ويكسر أوانيها . وقد أفرد ابن تومرت في كتابه دأعز ما يطلب ، أبواباً كثيرة عن الخمر مثل : د باب في أن الخمر داء وليس فيها شفاء ، د باب في أن الله لعن شارب الخمر وذكر ما أعد له من الذل والهوان وأليم العذاب ، د باب في تحريم الخمر بالكتاب والسنة وإجماع الصحابة ، د باب في إرافته وكسر الأواني وتحريم الانتفاع به ونجاسته . . . الخ . وهذا الاهتمام بتحريم الخمر من جانب ابن تومرت الذي جاء على أنقاض المرابطين لا يفسره إلا انتشارها وإقبال الناس على شربها في عهدهم .

والحق أن إسلام المرابطين لا يمكن إلا أن يكون ضعيفاً . الأمر الذي يفسره أن موطنهم الأصلي في السودان كان بعيداً أقرب إلى أراضى السودان منه إلى أرض الشمال الأفريقي ، وأن الإسلام لم يصلهم إلا متأخراً نسبياً - في عهد الإدارة - وأنهم لم يحظوا بالنفحات الأولى القوية التي هبت على الشمال الأفريقي مع الفتح الإسلامي الأول أيام الصحابة والتابعين . وأنهم كانوا جاهلين جهلا يكاد يكون تاماً باللغة العربية : لغة القرآن الكريم . ولهذا فإننا نجدهم يحيطون أنفسهم بالفقهاء خوفاً من أن يقضوا أمراً يتنافى مع تعاليم الإسلام . الأمر الذي لا يمكن تعليقه إلا بالجهل بقواعد هذا الدين ، وبروحه أولاً وقبل كل شيء . وكذلك بعدم الثقة في نفس في كل ما يتعلق بأمور الإسلام .

ولا أدل على هذا أيضاً من أن خلفاء المرابطين عندما أحاطوا أنفسهم بهذا السياج من الفقهاء ، لم يتردد هؤلاء في أن يعقدوا أمور الدين أمامهم حتى يكثُر طلبهم لهم إلى أن أصبح الدين أمام الخلفاء معلقاً بخيوط واهية تتمثل في فتاوى وأحكام هؤلاء الفقهاء ، الذين لم يكن لهم مع هذا حظ كبير أو قليل من العلوم الدينية الصحيحة : علوم الحديث والسنة وأصول الفقه . وكان من الطبيعي بإزاء هذا كله أن تكون السمة العامة للإسلام في عهد المرابطين هي التشدد والتزمت . والتشدد في الدين والتزمت في تطبيق أحكامه لا يكون إلا على يد الفقهاء الجاهل بروح شريعته السمحاء . وهم لا يلجأون إلى هذا التشدد والتزمت إلا من أجل مصلحتهم الخاصة ، ليشتمد الإقبال عليهم ، وليكثروا من مليء جيوبهم ذهباً وفضة . أما الدين الحق فبراء منهم ومن فتاويهم ، لأنه يسر وليس عسراً ، ولأنه بعد كل شيء وقبل كل شيء ليس إلا ما وقر في القلب .

وتمت سمة أخرى تميز اتجاه فلسفة الإسلام في عهد المرابطين ، تتمشى مع جهل الفقهاء بأمور الدين ، ونلبسها في النقد الذي وجهه ابن تومرت لهم . وخلاصتها أن المرابطين كانوا مجسمة مشبهة . وقد أطلق عليهم بحق اسم « حشوية الفروع » . وابن تومرت عندما يصف المرابطين بالتجسيم والتشبيه لا يفصل القول كثيراً في ماهية هذا التجسيم والتشبيه ، إلا أننا نشتم من اتجاهه إلى تأويل الآيات المتشابهة في القرآن تأويلاً عقلياً يذكرنا بتأويل المعتزلة لها ، أنه لم يتجه هذا الاتجاه إلا لأن المرابطين كانوا ينحون في تفسيرها منحى تجسيمياً على نحو ما كانت تفعل الحشوية والكرامية مثلاً ، وعلى نحو ما ذهب كذلك السلفية المحدثنة على يد ابن تيمية مثلاً .

٣ - رد علماء المرابطين على أفكار الخوارج والشيعة :

لكن إذا كان حقاً ما قلناه من أن السمة الغالبة للفكر الإسلامى في عهد المرابطين كانت الجمود الذى ظهر فى اهتمامهم بالخلافات وانصراف فقهاءهم إلى فروع الفقه وبعدهم عن أصوله مما استحقوا بسببه نقد الإمام الغزالى على النحو الذى رأينا ، فإن واجب الإنصاف يقتضينا أن نقرر أن هذا الجمود لم يكن تاماً . وذلك لأن دولة المرابطين قد اتسعت حتى شملت بلاد الأندلس . وقد أدى اختلاط المرابطين بعرب الأندلس إلى أن برز من بين المرابطين إلى جانب طائفة الفقهاء - طبقة من العلماء الذين مكنتهم ثقافتهم العربية من الإحاطة بهذه العلوم التى أطلق عليها الغزالى « علوم الآخرة » ، والذين نلح في كتاباتهم أن الإسلام عندهم كان شيئاً وقر في قلوبهم حقاً ، وأنهم كانوا يريدون بعلمهم وجه الله لا وجه الدنيا .

ويقف على رأس هؤلاء العلماء القاضى عياض الذى أشرنا سابقاً إلى ترجمة حياته (باعتبار أنه من أشهر أعيان المذهب المالكي في الشمال الأفريقي) وأشرنا إلى كتابه « ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك » . وقد ظهر القاضى عياض إبان حكم المرابطين ، إذ كان مولده عام ٤٩٦ هـ وكانت وفاته عام ٥٤٤ هـ . وأجمع المؤرخون على أنه كان عالماً بالتفسير وجميع علومه وأنه كان فقيهاً أصولياً . وخلف لنا القاضى عياض إلى جانب « ترتيب المدارك » مجموعة من المؤلفات أشرنا إليها سابقاً في ترجمة حياته . لكن أهمها جميعاً فى نظرنا هو كتاب « الشفا بتعريف حقوق المصطفى » ، الذى تعد قراءة كل صفحة من صفحاته الجليلة بمثابة جرعة روحية يتجرعها المسلم العارف بالله المؤمن برسوله المصدق لأخباره ومعجزاته وكراماته ودلائل نبوته .

وتمت عالم آخر من فقهاء المرابطين ، يعد كذلك من هذا الطراز من العلماء الذين قال عنهم الإمام الغزالي أنهم كانوا يقصدون بعلمهم وجه الله لا وجه الدنيا ، وتعد جهوده في الدفاع عن الاسلام السنى وفي الرد على أفكار الخوارج والشيعة ودحض التهم التي وجهها رجال هاتين الفرقتين إلى الصحابة رضوان الله عليهم أو إلى بعضهم من أبرز الجهود في هذا السيل وأعنى به القاضى ، أبو بكر بن العربى ، صاحب « العواصم من القواصم » وسنشير إشارة سريعة إلى ترجمة حياته ثم إلى نبذ من دحضه لاتهامات الخوارج والشيعة ضد الصحابة .

فقد ولد القاضى أبو بكر بن العربى عام ٤٦٨ هـ بأشبيلية بالأندلس . ومات ودفن بمدينة فاس عام ٥٤٣ هـ بعد أن كان قد زار فى شبابه مصر والعراق وبيت المقدس والأردن ودمشق والحجاز . وبلغ ذروة مكانته فى العلم والتدريس أيام حكم على بن يوسف بن تاشفين ، وفى عهد واليه على الأندلس أخوه تميم بن يوسف وعهد ابنه تاشفين بن على . وكان من بين العلماء الذين أخذوا ودرسوا على ابن العربى القاضى عياض اليعصبى وابنه القاضى محمد بن عياض والمؤرخ ابن بشكوال صاحب كتاب الصلة والإمام عبد الرحمن السهيلي شارح السيرة النبوية وأبو العباس أحمد بن أبى الوليد ابن رشد والد الفيلسوف ابن رشد وغيرهم .

وإليك نماذج من طريقة القاضى أبى بكر بن العربى فى دفاعه عن الصحابة فى كتابه القيم العواصم من القواصم (حققه وعلق حواشيه محب الدين الخطيب ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٧١ هـ) .

يقول ابن العربى . « قاصمة . قالوا متعددين متعلقين برواية كذايين : جاء عثمان فى ولايته بمظالم ومناكير منها . ضربة لعمار حتى فتق أمعاه . ولابن مسعود حتى كسر أضلاعه ومنعه عطاءه وابتدع فى جمع القرآن

وتأليفه وفي حرق المصاحف وحمل الحصى وأجلى أباذر إلى الربرة وأخرج من الشام أبا الدرداء ورد الحكم بعد أن نفاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبطل سنة القصر في الصلوات في السفر وولى معاوية وعبد الله بن عامر بن كريز ومروان وولى الوليد بن عقبة وهو فاسق ليس من أهل الولاية وأعطى مروان من خمس إفريقية . وكان عمر يضرب بالدرّة وضرب هو بالعصا . وعلا على درجة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وقد انحط عنهما أبو بكر وعمر . ولم يحضر بدرأ . وانهمز يوم أحد وغاب عن بيعة الرضوان ولم يقتل عبيد الله بن عامر بالهرمز (الذي أعطى السكينة إلى أبي لؤلؤة وحرضه على عمر حتى قتله) وكتب مع عبده بجملته إلى ابن أبي سرح في مقتل من ذكر فيه .

هذه التهم الثمانية عشرة التي وردت في القاصمة السابقة يرد عليها ابن العربي في القاصمة التالية ، وخلاصتها : أن عثمان لم يضرب ابن مسعود ولم يمنع عطاءه إذ الثابت أن عثمان لما عزم على تعميم مصحف واحد في العالم الإسلامي كان يود ابن مسعود لو أن كتابة المصحف نيطت به لكن عثمان إختار زيد بن ثابت لكتابة المصحف الموحد لأن أبا بكر وعمر إختاراه قبله لأن زيدا هو الذي حفظ آخر عرضة عرض بها كتاب الله على الرسول قبل وفاته . فكان عثمان على حق في هذا وفي غسل جميع المصاحف الأخرى وفيها مصحف ابن مسعود . ويعد هذا العمل من أعظم أعمال عثمان . وكان جميع الصحابة مع عثمان على ابن مسعود (منهاج السنة لابن تيمية : ٣ : ١٩١ - ١٩٢) . وأما ضربه عمار فغير صحيح ، إذ الثابت أنه أدبه بضربة ، لكنه لم يضربه حتى فتق أمعاءه إذ لو فعل ما عاش أبداً . أما ضربه له فكان بسبب أن عثمان كان قد أرسله إلى مصر ليستقصي أخبار الإشاعات التي كان قد نظمها السبأيون فأبطأ عمار في

مهمل والتف به السبايون ليستميلوه فجاء به عثمان وعاتبه ولم يضربه بل حلف فقط بضربة (الطبرى ، ٥ : ٩٩) وأما جمع عثمان للقرآن فتلك حسنة العظمى ورأى فيها - لما وجد اختلاف الناس فى ذلك - أن يكتب بلسان قریش لأنه نزل بلسانهم . وأما الحمى فقد اختصه الرسول لإبل الزكاة المرصدة للجهاد والمصالح العامة وسار على ذلك أبو بكر وعمر بعد أن زاد فيه لا سيما وأن حاجة الجهاد إلى الخيل والإبل زادت عن ذى قبل واتسع عثمان فيه لاتساع الدولة وازياد الفتوح . وأما أبو ذر فهو الذى اختار أن يعتزل فى الربذة فوافق عثمان على ذلك . لأن أبا ذر كان زاهداً وكان يقرع عمال عثمان ويتلو عليهم : « والذين يكتزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فى سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم » ، والذى فعله عثمان مع أبى ذر فعله عمر فى نفر من الصحابة أكثروا الحديث عن رسول الله فسجنهم (الإحكام فى أصول الأحكام لابن حزم ، ٢ : ١٣٩) أما إخراجه أبا الدرداء من الشام فلأنه كان قد وقع بينه وبين معاوية كلام . لأن أبا الدرداء كان زاهداً اشتد فى الحق مع أهل الشام حتى عزله عن القضاء فخرج هو إلى المدينة . وأما رد عثمان الحكم بعد أن كان قد قضى النبى بنفيه فلم يصح أن النبى نفاه إلى المدينة ، إنما ذهب إليها باختياره (ابن تيمية منهاج السنة ، ٣ : ١٩٦) . هذا ولم تأت الشريعة بذنب يبقى صاحبه منقياً دائماً . وقد كان عثمان شفع فى عبدالله بن سعد بن أبى سرح فقبل الرسول شفاعته فيه وبإيعه ، فكيف لا يقبل شفاعته فى الحكم ؟ وقد روى أن عثمان سأله أن يرد فأذن له فى ذلك . وأما ترك القصر (والقصر هو الاقتصار فى الصلاة للمسافر وجعلها ركعتين بدلاً من أربع) فاجتهاد . إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر وفعلوا ذلك فى منازلهم فرأى أن السنة ربما أدت إلى إسقاط الفريضة فتركها . وأما معاوية فإن عمر أولاه وجمع له الشامات كلها وأقره عثمان « بل إنما ولاه أبو بكر الصديق وضى الله عنه

لأنه ولى أخاه يزيد واستخلفه يزيد فأقره عمر . فتعلق عثمان بعمر وأقره .
وأما عبد الله بن عامر بن كريز فولاه عثمان لأنه كريم العمت والخالات
ولجهاده وفتح خراسان وأطراف فارس وسجستان وكرمان . وأما تولية
الوليد بن عقبة فقد قال عثمان فيها : فأوليت الوليد لأنه أخى ، وإنما وليته
لأنه ابن أم حكيم البيضاء عمه رسول الله (صلعم) وتوأمة أبيه . والوليد
ابن عقبة لم يأت به عثمان من عرض الطريق كما يقال . فإن أبا بكر كان قد
تلقف هذا الشاب وكان موضع سره فى الرسائل الحربية التى دارت بين
ال خليفة وقائده خالد بن الوليد (الطبرى ، ٤ : ٧) . ولما عزم أبو بكر على
فتح الشام كان الوليد عنده بمنزلة عمرو بن العاص فى الحرمة والثقة
والكرامة . وقاد الوليد فيالق الجهاد إلى شرق الأردن (الطبرى ، ٤ : ٣٢٧)
هذا ويقول ابن العربى « والولاية اجتهاد » . وأما فسقه « فليست الذنوب
مستقطبة للعدالة إذا وقعت منها التوبة » . وقصة شرب الوليد الخمر مشكوك
فيها - كما يدل على ذلك الشيخ محي الدين بن الخطيب فى تحقيقاته على كتاب
العواصم من القواصم . وأما مروان فرجل عدل من كبار الأمة عند
الصحابة والتابعين وفقهاء المسلمين . وأما إعطاؤه خمس إفريقية لعبد الله
ابن أبى سرح فغير صحيح والذى صح هو أنه أعطاه خمس الخمس . « وقد
ذهب مالك وجماعة إلى أن الإمام يرى رأيه فى الخمس وينفذ فيه ما أده
إليه اجتهاده ، وأن إعطاؤه لواحد جائز . وقد فعل عثمان ذلك مع عبد الله
ابن أبى سرح جزاء اجتهاده بأفريقية . وأما قولهم فى عثمان إنه ضرب
بالعصا فيرد عليه ابن العربى : « ما سمعته بمن أطاع أو عصى ، وإنما هو
باطل بحكى وزورئثنى » . وأما علوه على درجة الرسول فيقول فيه ابن
العربى : « ما سمعته بمن فيه تقية . والصحيح فيه أن مسجد الرسول كان
أضيق المساجد فى عصر النبوة وخلافة أبى بكر . ولما زاد عدد الصحابة
اشترى عثمان من ماله مساحة من الأرض وسع بها المسجد النبوى ،

وكان ذلك أيام الرسول ، ثم وسعه عمر فأدخل فيه دار العباس بن عبد المطلب . ولما كانت ولاية عثمان أكثر من هذا . وكان من نتيجة اتساع المسجد ، وبعده بعض أمكنته عن منبر الخطابة أن أصبح من الضروري أن يفكر عثمان في أن يرتفع بمكان الخطيب ليراه الناس ويسمعه . وأما انهزامه يوم حنين وفراره يوم أحد وغيبته يوم بدر فهو امر اشترك فيه الصحابة ، وقد عفا الله عنه ورسوله . فلا يحل ذكر ما أسقطه الله ورسوله والمؤمنون . وأما امتناعه عن قتل عبيد الله بن عمر بن الخطاب بالهرمزان فإن ذلك باطل لأنه لم يفعله إلا بعد أن استشار الصحابة فيه . وهو على أى حال أمر لم يصح ولم يثبت . وأما قولهم في الكتاب الذى أرسله غلامه إلى عبد الله بن سعد بن أبي سرح يأمره بقتل حامله . فقد قال لهم عثمان : إما أن تقيموا شاهدين على ذلك ، وإلا فيمينى أنى ما كتبت ولا أمرت . وقد يكتب على لسان الرجل ويضرب على خطه وينقش على خاتمه .

ثم يمضى بعد هذا القاضى أبو بكر بن العربى فى مناقشة قاصمة أخرى هى قاصمة خروج طلحة والزبير وعائشة على بن أبى طالب ثم فى مناقشة حجج الخوارج فى خروجهم على على لقبوله التحكيم وأعطى فى كل هذا الحق لعل . ثم فى مناقشة حجج الشيعة فى إمامة على فىناقشها حجة حجة : منها مثلاً قولهم إن النبى نص على استخلاف على بعده فقال : أنت منى بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبى بعدى . اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله . فىروى مثلاً ضد هذه الأحاديث ما ورد فى كتاب فضائل الصحابة من صحيح البخارى من أن امرأة أتت النبى فأمرها أن ترجع إليه . قالت له : فإن لم أجذك - كأنها تعنى الموت - قال : تجدين أبا بكر . وقول النبى : ولو كنت متخذاً فى الإسلام خليلاً

لا تحذت أبا بكر خليلاً ولكن أخى وصاحي ، وقال النبي لعائشة في مرضه .
« ادعى لي أبا بكر وأخاك حتى أكتب كتاباً فأني أخاف أن يتمني متمن
ويقول : أنا أولي ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر ، (في مسند أحمد .
وطبقات ابن سعد) .

وبعد هذا يناقش ابن العربي قول الرافضة إن علياً عهد بالخلافة إلى
الحسن فسلبها إلى معاوية . ففسدته جماعة منهم وكفره آخرون . فيقول :
« أما قول الرافضة بأن علياً عهد إلى الحسن فباطل . ما عهد إلى أحد .
ولكن البيعة للحسن فبعده . ولكنه تخلى عن الأمر صيانة لحقن دماء
الامة . وأما معاوية فقد انعقدت له البيعة لرهده وعدله وفضله وعليه .
ثم يقول : وعجبا لاستكبار واستكبار الناس ولاية بني أمية . وأول من عقد
لهم الولاية رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فإنه ولي يوم الفتح عتاب بن
أسيد بن أبي العيص بن أمية مكة : حرم الله وخير بلاده . واستكتب معاوية
بن أبي سفيان أميناً على وحيه ثم ولي أبو بكر يزيد بن أبي سفيان - أخاه -
الشام ، (العواصم من القواصم ، ص ٢٣٤) .

الفصل الثالث

فلسفة الإسلام في عهد الموحدين.

المقالة الأولى

محمد بن تومرت : حياته ومذهبه الفلسفي

(١) حياته :

اختلف المؤرخون في تحديد السنة التي ولد فيها محمد بن عبد الله بن تومرت الملقب بمهدي الموحدين ، وهو الرجل الذي أسس دولة الموحدين التي قامت على أنقاض دولة المرابطين . فالبعض يجعلها سنة ٤٦٩ هـ أو ٤٧٣ هـ ، والبعض الآخر يجعلها سنة ٤٩٣ هـ . وآثر بعضهم عدم التعرض لها على الإطلاق .

فقد ذكر ابن الأثير في « السكامل في التاريخ » ، أن ابن تومرت عندما توفي عام ٥٢٤ هـ كان عمره يتراوح ما بين ٥١ عاما ، ٥٥ عاما . الأمر الذي يجعلنا نحدد السنة التي ولد فيها إما بعام ٤٦٩ هـ أو بعام ٤٧٣ هـ . وذكر القفطي في « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » ، وحاجي خليفة في « كشف الظنون عن أسامي الكتّاب والفنون » ، أن ابن تومرت ترك الإسكندرية بعد رحلته إلى المشرق عام ٥١١ هـ وكان عمره حينذاك ثمانية عشر عاماً . وهذا يقودنا إلى أن نتخذ من سنة ٤٩٣ هـ السنة التي ولد فيها تومرت . لكن هذا التاريخ يتعارض مع ما ذكره ابن الأثير . ولهذا فقد آثر كثير من المؤرخين عدم التعرض إطلاقاً للسنة التي ولد فيها ابن تومرت واكتفوا بتحديد السنة التي أسس فيها دولة الموحدين وهي سنة ٥١٥ هـ (انظر : المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي ، والأنياس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب مدينة فاس لابن أبي زرع) .

وبالإضافة إلى هذه النقطة الغامضة في تاريخ حياة ابن تومرت ، هناك نقطة غامضة أخرى تدور حول لقائه في شبابه بالإمام الغزالي ، في تلك الرحلة التي اعتزل فيها الناس ، وسلك سبيل التصوف واستمرت عشر سنوات (٤٨٨ - ٤٩٩) وبدأت برحيله عن بغداد عام ٤٨٨ وزار خلالها بيت المقدس ومكة ومصر . فإن شكاً كبير يحوم حول هذا اللقاء . فالمرآكشي يقول في « المعجب » : « وقيل إنه لقي أبا حامد الغزالي بالشام أيام ترحله فآله أعلم » . وابن الأثير في الكامل لا يقطع برأى في هذا اللقاء ، فيقول : وكان ابن تومرت قد رحل في شبيبته إلى بلاد الشرق في طلب العلم . . . ووصل في سفره إلى العراق واجتمع بالغزالي والسكيا واجتمع بأبي بكر الطرطوشي بالاسكندرية وقيل إنه جرى له حديث مع الغزالي فيما فعله بالمغرب من التملك فقال له الغزالي إن هذا لا يتمشى في هذه البلاد ولا يمكن وقوعه لأمثالنا . كذا . قال بعض مؤرخي المغرب والصحيح إنه لم يجتمع به . . وابن خلدون يقول في العبر (ج ٦) : « ولقي فيما زعموا أبا حامد الغزالي ، مما يشعر بأنه يشك في هذا اللقاء . وابن خلكان في وفيات الأعيان يؤكد أنهما التقيا بالعراق وليس في الشام كما ذهب إلى ذلك المرآكشي ، فيقول : « رحل إلى المشرق في شبيبته طالباً للعلم فأتته إلى العراق واجتمع بأبي حامد الغزالي والسكيا الهراسي والطرطوشي وغيرهم وأقام بمكة مدة مديدة وحصل طرفاً من علم الشريعة والحديث النبوي وأصول الفقه والدين » . وابن أبي دينار في المؤنس يقدم لنا روايتين مختلفتين بصدد هذا اللقاء بين ابن تومرت والغزالي . فيؤكد في الرواية الأولى أن هذا اللقاء قد تم دون أن يحدد مكانه ولا زمانه ، قائلاً : « وأول أمره كان متقشفاً مشغلاً بطلب العلم فرحل إلى المشرق ولازم أبا حامد الغزالي ثلاث سنين وحصل عليه علماً عظيماً . وكان أبو حامد كلما رأى ابن تومرت يقول لا بد لهذا البربري من دولة . فذكر بعض الطلبة لابن تومرت مقالة الشيخ وأخبر

أن ذلك عند الشيخ في كتاب له فلازم ابن تومرت أبا حامد إلى أن أطلعه على ذلك فقفل إلى المغرب سنة عشر وخمسمائة . (ص ١٠٧) . وفي الرواية الثانية : يذهب إلى عكس ذلك فيقول : « ولما اتسعت دعوة ابن تومرت وفد إليه أهل أشبيلية بالبيعة في سنة ٥٤٢ . وفيهم أبو بكر العربي فسأله عبد المؤمن : هل رأى المهدي عند الشيخ أبي حامد الغزالي . قال : ما لقيته . ولكن سمعت به . فقال له فما كان أبو حامد يقول فيه ، قال : كان يقول لا بد لهذا البربري أن يكون له شأن ، (ص ١١٠) . أما صاحب المعجب الذي أشرنا الآن إلى عبارته التي تقول : وقيل إنه لقي أبا حامد الغزالي أيام تزهده فأنه أعلم ، وهي عبارة تلقى ظلالة من الشك حول هذا اللقاء ، يعود فيؤكد أن هذا اللقاء قد تم على النحو التالي : « كان ابن تومرت حاضراً لمجلس الغزالي في الشام وروى له ما فعل أمير المسلمين بكتبه التي وصلت إلى المغرب . من إحراقها وإفسادها . وابن تومرت حاضراً ذلك المجلس . فقال الغزالي حين بلغه ذلك : لينذهبن عن قليل ملسكه وليقتلن ولده . وما أحسب المتولى لذلك إلا حاضراً مجلسنا . » . ويزيد الزركشي في تاريخ الدولتين أن الغزالي قد أطلع ابن تومرت على الجفر الذي تركه الإمام علي ابن أبي طالب بخط يده وأطلع عليه الغزالي . وهذا الجفر عنوانه : « السر المكتون أو سر العاملين وكشف ما في الدارين ، وهو مخطوط بدار السكتب بالقاهرة . اطلع عليه المستشرق جولده تسهير ، واطلع أيضاً على نسخة أخرى له في الهند . وفيه ما يلي : « هذه مشتملة على ما استخرجه الإمام الأعظم حجة الإسلام أبو عبد الله محمد الغزالي رحمه الله تعالى مما جمعها الامام الهمام ليث بن غالب علي بن أبي طالب كرم الله وجهه في كتابه المسمى بالجفر الذي جمع فيه علوم الدنيا والآخرة وعلوم الأولين والآخرين ولم يطلع على كشف ما فيه من الأنوار النورانية والأقسام والأسماء الربانية

سوى الإمام جعفر الصادق رضى الله عنه . ولم يطلع على كتاب الجفر غيره . ومن بعده الإمام الأعظم . فاستخرج منه هذه المشتمة وسماها بالسر المصون والجوهر المكنون . . . وفى هذه المشتمة سر الله الأعظم الناموس الأكبر والكبريت الأحمر والترياق الأكبر . . . وفى آخر الجفر ما يلى : « أول من استنسخه وقرأه على بالمدسة النظامية سرا من الناس فى النوبة الثانية بعد رجوعى من السفر رجل من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلبية وتوسمت فيه الملك » : I. Goldziher : Mohammed Ibn Toumert et La théologie de L' Islam dans le Nord de L' Aferique au XIe siècle , Alger Pierre Fontana 1903. P. 16, 17, 19)

وبالرغم من هذا فإن جولد تسيهر يقول إن هذا كله وجميع ما ورد فى هذا الجفر من عمل الأسطورة ويقرر أن شكوكاً كثيرة تحوم حول واقعة اللقاء الشخصى بين ابن تومرت والغزالي . وينتهى من بحثه إلى هذه النتيجة : « علينا أن نلغى من تاريخ حياة ابن تومرت واقعة لقائه مع الغزالي ، (ص ١٢ من الكتاب المذكور) . وذلك لأن رحلة الغزالي التى زعموا أن ابن تومرت قابله أثناءها ، وهى الرحلة المعروفة التى اعتزل فيها الناس وسلك سبيل التصوف واستمرت عشر سنوات ابتداء من عام ٤٨٨ حتى عام ٤٩٩ هـ رحل فيها عن بغداد عام ٤٨٨ هـ وزار أثناءها بيت المقدس ومكة ومصر ، لا تتفق فى تواريخها مع رحلة ابن تومرت إلى المشرق ، وهى الرحلة التى بدأت عام ٥٠١ هـ (واحد وخمسمائة) . ويتساءل جولد تسيهر : كيف يكون هذا اللقاء قد تم فى بغداد أو فى دمشق ، والغزالي كان قد ترك بغداد عام ٤٨٨ هـ وترك دمشق قبل عام ٤٩٠ هـ .

وأيا ما يكون الأمر ، فالهمم عندنا هو التأثير الفكرى الفلسفى من جانب الغزالي على ابن تومرت ، وهو أمر لا يرقى إليه الشك مما سيتبين بعد قليل .

وباستثناء هاتين النقطتين في حياة ابن تومرت : وهما تحديد تاريخ مولده ولقاؤه الشخصى مع الغزالي ، فإن ترجمة حياة ابن تومرت لا تثير صعوبات أخرى .

فهو رجل من أهل السوس ، من قبيلة تسمى هرغ ، بطن من بطون المصامدة . وهو علوى يتصل نسبه بالحسن بن الحسن بن على بن أبي طالب . رحل في شبابه إلى المشرق واختلف في الاسكندرية إلى مجلس أبي بكر الطرطوشي وجرت له به وقائع في معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أفضت إلى أن نفاه متولى الإسكندرية عن البلاد . فركب البحر واستمر بالسفينة على عادته من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى أن ألقاه أهل السفينة في البحر . فأقام أكثر من نصف يوم يجرى في ماء السفينة عائماً حولها ، لم يصبه شيء . فلما رأوا ذلك من أمره أنزلوا إليه من أخذه من البحر . وما أن وصل إلى بلاد المغرب في بجاية حتى أظهر بها تدريس العلم والوعظ ومالت إليه القلوب . فأمره صاحب بجاية بالخروج . فخرج منها إلى ملالة حيث لقي عبد المؤمن بن علي . فعرف فيه ضالته . وتسمى بالمهدى . وانتقل إلى مراکش دار مملكة أمير المسلمين يوسف بن علي ابن تاشفين . ورأى فيها من المنكرات أكثر مما عاينه في طريقه إليها ، فزاد في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر . فكثرت أتباعه . وناظر فقهاء المرابطين فأخفهم لأن علمهم كان محصوراً في فروع الفقه والخلافات ، ولم تكن لهم دراية بعلم الأصول . وأخذوا يشيع عنه الناس أنه المهدي المنتظر ، القائم في آخر الزمان ، الذي جاء ليملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً . وأخذ يستنقص المرابطين ملوك المغرب ويطعن فيهم وفي تبرج نسائهم ، ويدعو إلى خلع طاعتهم ويكسر مناميرهم وآلات الطرب عندهم ويريق الخمر حيثما وجدها . وينادى بإحياء السنة وإماتة البدع التي انتشرت

في عهد المرابطين ، ويهاجر بأنهم - أى المرابطين - كفرة مجسمون مفسدون في الأرض .

وأخذ بعد هذا يدعو إلى بيعته عن طريق تلاميذه الذين أثبتوا عند الناس إمامته ، وزرعوا في قلوبهم محبته حتى قوى سلطانه وسمى كل من دخل في طاعته وبايعه وسار في طريقته « موحداً » ، وأطلق على أتباعه اسم الموحيدين . وعلمهم التوحيد باللسان البربري ^(١) وسمى العشرة « منهم أهل الدار وأهل الجماعة وأهل الساقة وأهل خمسين وأهل سبعين والطلبة والحفاظ وأهل القبائل . فأهل الدار للامتهان والخدمة ، وأهل الجماعة للتفاوض والمشورة ، وأهل الساقة للباهاة ، وأهل سبعين وخمسين والحفاظ والطلبة لحمل العلم والتقى وسائر القبائل لمداغة العدو ، الاستقصاء للسلاوى الجزء الأول ص ١٣٨) . وندبهم إلى جهاد المرابطين ، وانتشر أمر المهدي بجميع بلاد المغرب والأندلس . وكتب له النصر على جيوش أمير المؤمنين علي بن يوسف بن تاشفين وفتح بلاداً كثيرة ودخل في طاعته كثير من قبائل المصامدة والمتونه . وكانت وفاته عام ٥٢٤ هـ ، ولا اختلاف في سنة وفاته بين المؤرخين .

وكان تأسيس دولة الموحيدين سنة ٥١٥ هـ . وبعد وفاة ابن تومرت تلاه خليفته عبد المؤمن (٥٣٤ - ٥٥٨ أو ١١٣٠ - ١١٦٣ م) . ثم

(١) كان ابن تومرت يكتب إلى عامة الشعب ممن لا يعرفون العربية كتباً في التوحيد باللغة البربرية ، ولم يتورع فيها عن ترجمة الآيات القرآنية باللغة البربرية فكان بهذا أول من ترجم القرآن إلى لغة أجنبية . أما في كسبه الأخرى التي وجهها إلى الخاصة ، مثل كتاب العقيدة وكتاب المرشدة في التوحيد ، وكليهما قد نقلهما إلى العربية وتضمنهما كتاب أعز ما يطلب الذي نشره جولد تسبير ، فقد كتبهما أول الأمر باللغة البربرية ، لكنه ترك الآيات القرآنية التي وردت على حالها باللغة العربية دون ترجمة .

خلفاء عبد المؤمن من أمثال : أبو يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠) ، ومن بعده ابنه يعقوب الملقب بالمنصور (٥٨٠ - ٥٩٥) . واستمرت دولة الموحدين حتى عام ٦٧٤ هـ (١٢٧٥ م) بعد أن كان قد دان لها بالطاعة جميع المغرب وأفريقية والأندلس .

(ب) مذهبه الفلسفي : تحليل كتاب « أعز ما يطلب » ،

كان ابن تومرت في شبابه يدرس العلم ويظهر التقشف والورع والزهد في الدنيا . وبعد عودته من رحلته إلى المشرق ، كان جل ما يدعو إليه - كما يقول المراكشي في المعجب - علم الاعتقاد على طريق الأشعرية . ثم يضيف المراكشي قوله : « ثم صنف لهم تصانيف في العلم منها كتاب سماه « أعز ما يطلب » وعقائد في أصول الدين . وكان على مذهب أبي الحسن الأشعري في أكثر المسائل إلا في إثبات الصفات فإنه وافق المعتزلة في نفيها . وفي مسائل قليلة غيرها . وكان يبطن شيئا من التشيع غير أنه لم يظهر منه للعامة شيء » .

ويقول ابن خلدون في « العبر » (ج ٦ ، ص ٢٢٦) عن « مبدأ أمر المهدي ودعوته وما كان للموحدين القائلين بها على يد بني عبد المؤمن من السلطان والدولة بالعدوتين وأفريقية وبداية ذلك وتصاريقه » ما يلي :

« كان قد لقي بالمشرق أئمة الأشعرية من أهل السنة وأخذ عنهم واستحسن طريقهم في الانتصار للعقائد السلفية والذب عنها بالحجج العقلية الدافعة في صدور أهل البدعة . وذهب إلى رأيهم في تأويل المتشابه من الآي والأحاديث بعد أن كان أهل المغرب بمعزل عن أتباعهم في التأويل . والأخذ برأيهم فيه اقتداء بالسلف في ترك التأويل وإقرار التشابهات كما جاءت . فطعن على أهل المغرب في ذلك وحملهم على القول بالتأويل

والأخذ بمذاهب الأشعرية في كفاية العقائد وأعلن بإمامتهم ووجوب تقليدهم وألف العقائد على رأيهم مثل المرشدة في التوحيد . وكان من رأيه القول بعصمة الإمام على رأى الإمامية من الشيعة . وألف في ذلك كتابه في الإمامة الذى افتتحه بقوله : « أعز ما يطلب » ، وصار هذا المفتتح لقبا على ذلك الكتاب .

فالاتجاه العام الذى يميز فلسفة ابن تومرت ونلسه من هذه الأقوال أنه كان أشعريا ، بالرغم من أخذه ببعض آراء المعتزلة واعتناقه كذلك بعض أفكار الشيعة الإمامية ، وبخاصة فكرة الإمامة وفكرة العصمة . الأمر الذى جعلنا نضع فلسفه الإسلام فى عهد الموحدين كجزء من تاريخ فلسفة الإسلام السنى فى الشمال الأفريقى . وهذا ما سيتضح بصورة قاطعة بعد تحليلنا الفلسفى لكتاب ابن تومرت الرئيسى ، وهو كتاب « أعز ما يطلب » وهو « سفر فيه جميع تعاليق الإمام المعصوم المهدي المعلوم رضى الله عنه بما أملاه سيدنا الخليفة أمير المؤمنين أبو محمد عبد المؤمن بن على أدام الله تأييدهم وأعز نصرهم ومكن سعودهم » .

١ — سنبدأ تحليلنا لهذا الكتاب ، أو للجزء الفلسفى منه ، وهو مايمهنا هنا بأقوال ابن تومرت فى الإمامة .

يقول ابن تومرت : « لا يصح قيام الحق فى الدنيا إلا بوجوب اعتقاد الإمامة فى كل زمان من الأزمان إلى أن تقوم الساعة . مامن زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق فى أرضه من آدم إلى نوح . ومن بعده إلى إبراهيم . قال الله تبارك وتعالى إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين . ولا يكون الإمام إلا معصوما من الباطل ليهدم الباطل ، لأن الباطل

لا يهدم الباطل ، وأن يكون معصوما من الضلال . . . من الجور . . . من البدع . . . من الكذب . . . من العمل بالجهل . . . من الباطل . . . المعصوم من النساء والفتن . . . وجعله خليفة وأمره أن يحكم في الناس بالحق . ولا يتبع الهوى وأمر الناس بطاعته والأخذ بسنته والقيام بأمره والانقياد بحكمه والاقتداء بفعله والرجوع إلى عمله . . . لا بد من العمود الذى قامت به السموات والأرض فى سائر الأزمان فى الدنيا . وهو الإمام . متى زال العمود خر السقف من فوق . . .

وهذا الحديث عن الإمامه لا يخرج عن كلام الشيعة فيها . لكن ابن تومرت يختلف عن جميع فرق الشيعة ، مع استثناء الزيدية ، فى أنه امتدح خلافة أبى بكر وعمر وعثمان . فهو يقول مثلاً : ثم كان أبو بكر إماماً بعده (أى بعد النبى) خليفة على عباد الله وأميناً فى دينه فبذل المجهود وانقاد له المسلمون بالسمع والطاعة واختاره لهم الرسول للصلاة ورضيه لهم إماماً فى دينهم . فلما رضى رسول الله صلى الله عليه وسلم لدينهم رضىه المسلمون لدينهم وديانهم . .

ونجده بالإضافة إلى هذا يروى كثيراً من الأحاديث المنسوبة إلى السيدة عائشة رضى الله عنها . الأمر الذى لانتقى به فى كتب الشيعة .

ثم يتحدث ابن تومرت بعد ذلك عن ضرورة الإمامة فى عصره . فيقول : « جاء المهدي فى زمان الغربى . . . وخصه الله بما أودع فيه من معانى الهداية ووعد قلب الأمور عن عاداتها وهدمها بهدم قواعدها ونقلها إلى الحق بإذن الله . . . من ناوأه فقد تقمع فى الردى وليس له التطرق إلى النجاة . . . فالعلم به واجب ، والسمع والطاعة له واجب ، واتباعه والاقتداء بأفعاله واجب ، والإيمان والتصديق به واجب على الكافة . . .

الإمامة هي عمدة الدين وعموده على الإطلاق في سائر الأزمان وهو دين السلف الصالح . .

ثم يكفر ابن تومرت من عصي الإمام في عصره فيقول : « إن الرؤساء الجهال استولوا على الدنيا وأن الدجالين استولوا على الدنيا وأن الباطل لا يرفعه إلا المهدي وأن الحق لا يقوم به إلا المهدي . . وأن الإيمان بالمهدي واجب ، وأن من شك فيه كافر وأنه معصوم فيما دعا إليه من الحق لا يجوز عليه الخطأ فيه . . ثم يذكر بعض الأحاديث التي تؤيد وجهة نظره مثل : « المهدي رجل من أهل بيتي يواطىء اسمه اسمي » .

من هذا يتضح لنا أن القول بالإمامة كان يمثل عند ابن تومرت ضرورة سياسية تنحصر في تولى السلطة والوصول إلى الخلافة . ولهذا اعتمد في دعوته على أنه لاسبيل إلى مناقشته في أوامره لأنه معصوم وأقوى بقتل المخالف لأوامره : « وأمر المهدي حتم من خالفه يقتل لا دفع في هذا لدافع ولا حيلة فيه لزانع » ، (ص ٢٥٤) .

ولكن المهم أن نلاحظ أن الإمامة عند ابن تومرت لم تكن مؤسسة على تلك النظريات الغالبة من اتحاد وتناسخ وحلول التي نلتقي بها عند بعض غلاة الشيعة . وكانت مشتملة بالإضافة إلى هذا ، على الاعتراف بأبي بكر وعمر وعثمان والسيدة عائشة أي أن القول بها لم يحمل معه أية معارضة لإمامة أبي بكر وعمر وعثمان .

٢ — ننتقل بعد هذا إلى بيان الأسس العقلية في مذهب ابن تومرت القائم على التوحيد .

يذهب ابن تومرت إلى وجوب العلم بالتوحيد وتقديمه على العبادة . ويرى أن العبادة قائمة على المعرفة . ثم يقرر أن إثبات العلم بالتوحيد

لا يكون إلا عن طريق العقل : « بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه بشهادة واسطة أفعاله من وجه افتقار الخلق إلى الخالق ووجوب وجود الخالق سبحانه واستحالة دخول الشك في وجود من وجب وجوده . قال تبارك وتعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » .

٣ — والمعرفة عند ابن تومرت علم ومعلومات . أما العلم فينقسم إلى ثلاثة أقسام : العلم بالدين والعلم بالدنيا والعلم بما يتوصل به إليهما . والعلم بالدين على ثلاثة أقسام : العلم بالله والعلم بالرسول والعلم بما جاءت به الرسل والعلم بالله على ثلاثة أقسام : العلم بما يجب له والعلم بما يجوز عليه والعلم بما يجوز عليه والعلم بما يستحيل عليه . فأما العلم بما يجب له ، فهو على ثلاثة : الوجود والوحدانية والكمال . والذي يجوز عليه ثلاثة إيجاد العالم وإعدامه بعد وجوده وإعادة بعد إعدامه . والذي يستحيل عليه ثلاثة التشبيه والشريك والنقائص .

فأما العلم بوجوده فيبنى على نفي التشبيه والتشبيه على ثلاثة أنواع : التقييد بالزمان والتقييد بالمكان والتقييد بالجنس . والأول هو التغير والثاني هو التحيز والثالث هو التأليف . والعلم بالوحدانية يبنى على نفس الشريك والشريك على ثلاثة : الاتصال والانفصال والحلول . والكمال يبنى على نفي النقائص . والنقائص على ثلاثة : منها ما يمنع الأفعال ومنها ما يمنع الإدراك ومنها ما يمنع الكلام : فالموانع من الأفعال كالعجز والجهل وغير ذلك ، والموانع من الإدراك كالعمى والصمم وغير ذلك . والموانع من الكلام كالخرس والبكم وغير ذلك من الآفات . وفي لفظ آخر . النقائص منها ما يدل على الحدوث ومنها ما يمنع الأفعال ومنها ما يمنع الإدراك .

وأما العلم بالرسول فعلى ثلاثة أيضا : العلم بما يجب إثباته للرسول والعلم بما يجب نفيه عنه والعلم بما يجوز عليه . فالذى يجب إثباته للرسول

الصدق والأمانة وإتباع الحق في أقواله وأفعاله . والذي يجب نفيه عنه الكذب والخيانة وأتباع الباطل في أقواله وأفعاله . والذي يجوز عليه مايجوز على البشر من الانتفاع والاستضرار وفي لفظ آخر الذي يجوز عليه السراء والضراء والسهو الذي لا ينافي التكليف .

وأما العلم بما جاء به الرسل فعلى ثلاثة : الوحي والتكليف والجزاء على التكليف . فالوحي على ثلاثة : الأمر والنهي والخبر . والتكليف على ثلاثة أيضاً : الإيمان والتقوى والورع وهو الاحتياط في الدين . والفرق بين الوحي والتكليف أن الوحي هو الأمر والنهي . والتكليف هو مقتضى الأمر والنهي . والخبر ما أخبر به من الغيوب وهو جل الكتاب وأكثر مافيه . والجزاء على التكليف ثلاثة أيضاً : الحساب والثواب والعقاب .

أما العلم بالدنيا فعلى ثلاثة أقسام : العلم بمنافعها والعلم بمضارها والعلم بأسباب المعيشة .

٤ — وبعد الحديث عن العلم يكون الحديث عن المعلومات . وابن تومرت في هذا يتبع الأشاعرة تماماً بحيث لو قارنا مثلاً بين ما كتبه أبو بكر الباقلاني في التمهيد ، أو ما كتبه الجويني في الإرشاد ، (وكلاهما أشعريان) وبين أقوال ابن تومرت في هذا الباب لوجدنا تشابهاً كبيراً .

فالمعلومات على ضربين : معدوم وموجود . فالموجود على ضربين : مطلق ومقيد والمقيد هو التخصص . والاختصاص إما أن يكون بزمان دون زمان أو بجهة دون جهة أو بخاصية دون خاصية . والموجود المطلق هو الذي ليس بمقيد ولا يخص . وهو القديم الأزلي ، استحال عليه القيود والخواص . . . لم يتقيد وجوده باختيار مختار ولم يتخصص بتخصيص مقدر مقتدر ولم يرتبط وجوده بوجود على الإطلاق ولا مسابقة

قبلية رلامتابعة بعدية ولامفارقة جرمية ولاملازمة غيرية ، (أعر ما يطلب .
ص ١٩٥ - ١٩٧) .

أما المحدث فيقدم ابن تومرت له تعريفاً هو بعينه تعريف الباقلاني له :
فالمحدث هو مستفتح الوجود عند الباقلاني ، وعند ابن أومرت هو المفتتح
الوجود الذى وجب له الحد والانقضاء ووجب له الانحصار والافتقار
ووجب له العجز والقصور عن الإحاطة بنفسه وكيفية وجوده ،
(ص ٢٠٨) .

ويأخذ ابن تومرت بنظرية الأشاعرة فى الجوهر الفرد ، ويراعىها فى
تقسيمه للمحدثات فيقول :

وجميع المحدثات وإن كثرت أعدادها واختلفت أجناسها على ضربين :
تغير ومتغير . فالتغيرات هى الأعراض والمتغيرات هى الأجرام .
والأجرام على ضربين : منفرد ومؤتلف . فالمنفرد هو الجزء الفرد الذى
لا يجوز عليه التجزى والانقسام ، المتغير بالأعراض المتعاقبة والأحوال
المتلازمة . والجسم هو المؤتلف من الأفراد المتحيزة المتغيرة بالأعراض
المتعاقبة والأحوال المتلازمة . والذات المتحيزة ضربان : متحدة ومتعددة :
فالمتحدة لا تخلو أن تكون ساكنة أو متحركة . والمتعددة لا تخلو من أن
تكون مجتمعة أو مفترقة . والمتحدة من ضرورتها الحركة أو السكون
ويستحيل فيها الاجتماع والافتراق فى نفسها . . . والمتعددة من ضرورتها
الحركة أو السكون من ضرورتها الاجتماع أو الافتراق .

ويأخذ ابن تومرت أيضاً بنظرية الأشاعرة فى أن الأعراض لا تنفك
عن الأجسام وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض . فيقول : « والمتحيزات
بأسرها لا تنفك عن أكوانها لوجوب تحيزها » .

هـ — ووجود البارى يعلمه العقل بالضرورة « والضرورة ما لا يتطرق إليه الشك ولا يمكن للعاقل دفعه ». فبحدوث نفسه يعلم الإنسان وجود خالقه لعلمه بأنه موجود بعد أن لم يكن كما قال تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً . . . » وبالفعل الواحد يعلم وجود البارى سبحانه ، وكذلك الثانى والثالث إلى ما لا ينحصر . . . وما وجب للفعل الواحد من الافتقار إلى الفاعل وجب لجميع الأفعال كل ما علم وجوده بعد أن لم يكن وجب حدوثه . وبالضرورة يُعلم حدوث الليل والنهار والناس والدواب والأنعام والطيور والوحوش . . . وغير ذلك . . . فإذا علم حدوث جسم واحد علم حدوث سائر الأجسام . . .

ووجود البارى بعيد عن أى تجسيم أو تشبيه : « أول لا يتقيد بالقبلية آخر لا يتقيد بالبعدية . أحد لا يتقيد بالأينية . صمد لا يتقيد بالكيفية . عزيز لا يتقيد بالمثلية . . . » (ص ٢٥٠) .

وفى حديث ابن تومرت عن الأقيسة الفاسدة وأنواعها يذكر قياس الوجود وهو قياس المجسمة : « وذلك أنهم قالوا جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جوهر وأعراض وأجسام . فكذلك ما غاب عنا يعنون بذلك البارى سبحانه وتعالى ، (ص ١٦٤) .

ويأخذ ابن تومرت أيضاً بنظرية الأشاعرة فى العدل الإلهى وهو أنه على مقتضى المشيئة فيقول : « والبارى سبحانه لا حاكم فوقه ولا آمر ولا ناهى غيره فلو أدخل عبيده كلهم الجنة لكان ذلك منه فضلاً . ولو أدخلهم كلهم النار لكان ذلك منه عدلاً يفعل فى ملكه ما يريد » (ص ١٦٦) .

٦ — بالرغم من أن ابن تومرت كان بوجه عام أشعرى الاتجاه ومتأثراً بالغزالى ، إلا أن هناك مسائل خالفهم فيها . فإلى جانب القول بالإمام

المعصوم عند ابن تومرت ، وهو قول عارضه الغزالي . (انظر المنقذ من الضلال) وإلى جانب اتجاه المكاشفة والذوق الصوفي الذى سار فيه الغزالي فى آخر طور من أطوار تطوره الروحى - وهو اتجاه يغاير تماماً الطابع العقلى الذى طبع فلسفة ابن تومرت بوجه عام وجاء متمشياً مع مزاجه فى التفسير من حيث أنه كان ينفر من كل ميل نحو التصوف ، فإن هناك مسألة ثالثة خالف فيها بن تومرت الغزالي مخالفة صريحة ، وهى مسألة تكليف العبد ما لا يطيق فقد رأى الغزالي أن الله أن يكلف العبد ما لا يطيق ورأى ابن تومرت أن هذا غير جائز . إذ يقول : « إذا لم يكن الفعل مما يدخل تحت استطاعة المكلف سقط تكليفه به . قال الله عز وجل لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، ص ٢٩) .

وقد خالف ابن تومرت الأشاعرة كذلك فى مسألة صفات الله . فلم يقل بأنها معان قديمة قائمة بالذات على نحو ما ذهب الأشاعرة ، ولم يقل فيها إنها هى عين الذات على نحو ما ذهب المعتزلة ، بل ذهب إلى نفيها ولم يعترف إلا بالاسماء الحسنى التى سمي الله بها نفسه من غير اشتقاق أو اصطلاح أو تأويل : « له الأسماء الحسنى هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم . هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر هو العلى العظيم الكبير المتعال الغنى الحميد الحى القيوم السميع البصير الخبير . . . وأسماء البارى سبحانه موقوفة على إذنه لا يسمى إلا بما سمي به نفسه فى كتابه أو على لسان نبيه لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح فى أسمائه . . ما نفاه عن نفسه فى كتابه نفاه عنه وما أثبتته لنفسه أثبتته له من غير تبديل ولا تشبيه ولا تكليف . . وما ورد فى الشرع فى الرؤية يجب التصديق به يُرى من غير تشبيه ولا تكليف لا تدركه الأبصار . . . » (ص ٢٣٨ - ٢٣٨) .

وفي هذه المسألة الأخيرة — مسألة رؤية الله تعالى بالإبصار يوم القيامة — نجد ابن تومرت يعارض الشيعة والخوارج الذين أنكروا إمكانية هذه الرؤية.

٧ — بالرغم من أن ابن تومرت قد ذهب إلى أن الله لا يكلف العبد ما لا يطيق، إلا أن الإنجاء العام في فلسفته هو الأخذ بمبدأ الجبر . . فأنه تعالى لا يكلف العبد بالمشيئة ولكن بالأمر . يقول المهدى : « إن التكليف ثبت على جميع العباد وأنه لا يتخصص بالأعيان وأنه دائم ما دامت السموات والأرض وأنه لا يتقيد بالزمان وأن الله إذا أثبت التكليف لا يمكن جرده ولا دفعه ولا رفعه من مخلوق بوجه ولا بسبب . وأن الدين لا يثبت بالأقوال ولا يرجع إلى الاختيار ولا أهواء العباد وأنه لا يثبت بالإكراه أيضاً ، وأن الله . . لا يكلف بالمشيئة إنما يكلف بالأمر ، (ص ٢٥٥) . ولا شك أن التكليف بالأمر من جانب الله تعالى يتمشى مع مبدأ التكليف بالأمر من جانب الإمام المعصوم الذي حتم ابن تومرت قتل من يخالف أوامره .

ولهذا ، ولأن ابن تومرت جبرى بوجه عام ، نجده في مسألة الثواب والعقاب يرى ربطهما بوجود التكليف . تماماً كما فعل ابن رشد ، ولا يجعل منهما مبرراً لحرية الإرادة على نحو ما ذهب المعتزلة . فهو يقول : « وأما فائدة إثبات الوعد والوعيد فليميز أن الفعل يتعلق به الجزاء والثواب وأن الترك يتعلق به اللوم والعقاب ولولا تعلق الثواب بالفعل والإمتثال وتعلق العقاب بالترك والإهمال لكان الفعل والترك متساويين . لأن المكلف إذا قيل له افعل ، فقال : هل له في الفعل ثواب أو عليه في الترك عقاب فقل له الفعل والترك سواء ليس في الفعل ثواب ولا على الترك عقاب أدى ذلك إلى ترك الفعل وإهمال الشريعة . فلما علق الثواب بالفعل والعقاب بالترك

كان ثمة الفعل والترك وفائدتهما . فوجب حينئذ الإمتثال رجاء الثواب على الفعل وخيفة العقاب على الترك . فهذه فائدة الوعد والوعيد لأنهما شرط في الوجوب ، (ص ٢٨) .

٨ — وما يتمشى كذلك مع جبرية ابن تومرت رفضه الظن أو الرأي والقياس والإجماع كمصادر للتشريع . وذلك لأنه ، لا منزلة بين العلم والجهل ولا ثالث بين من يعلم ومن لا يعلم ، (ص ١٧) . وهو يقول : « أصول الشريعة وفروعها منحصرة . وانحصار أصولها في عشرة وهي أمر الله ونهيه وخبره بمعنى الأمر وخبره بمعنى النهي وفعله وإقراره . وانحصار فروعها وهي الأحكام في خمسة وهي الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح . فإن قال قائل لم حصرت الشريعة في هذه العشرة وتركتم الإجماع والقياس وهما أصلان في السريعة . فيقال إنهما داخلان فيما قدمناه ومتضمناً فيما عددناه . وذلك أن الإجماع داخل تحت الأمر وهو قوله تعالى : وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . . . وأما القياس . . . فمعناه تساوى الغيرين في الحكم ولا عبرة بالقياس إذا ورد الخبر . . . وكل ما كان عليه العمل وكان القياس يناقضه فالواجب اتباع العمل ، (ص ١٦٣ — ١٨٠) .

ولهذا فإن الإصلاح الرئيسى الذى قدمه ابن تومرت فى الفقه كان قائماً على المبدأ القائل بأن العقل ليس له فى الشرع مجال ، (ص ١٧) . وعندما يتحدث ابن تومرت أحياناً عن الإجماع ويقر بوجوده إلى جانب الكتاب والسنة ، فإنه لا يقصد به إلا إجماع الصحابة . ويشترط أن يكون قائماً على التواتر لا على رأى الأحاد . وذلك لأن الأساس فى التواتر هو السمع لا العقل . يقول ابن تومرت : « التواتر ضرورة . . . والآحاد مظنونة . . . أما معرفة حد العد فى التواتر فباطل ، وإنما طريقة التكرار

واتصال الأخبار يقع في النفس وقوعاً لا يتطرق إليه الشك ولا يمكنها دفعه لأن الكثرة والقلة لا حد لها . فشكل كثير فهو بالإضافة إلى ما فوقه قليل . وكل قليل فهو بالإضافة إلى ما دونه كثير ، وكل ما طريقه الممارسة والتكرار فإن العلم يقع به وقوعاً لا تنفك النفس عنه ، ص ٤٤ - ٤٦) .
ومن هنا نرى ابن تومرت يتحدث أيضاً عن انحصار الأصل بل وعن انحصار الفرع (الفعل والترك) كذلك .

وكل هذا من أجل أن يسد الباب أمام المرابطين الذين ركنوا إلى الظن واستطاعوا باسم الإجتهد والرأى أن يحكموه في محاكماتهم الفقهية وخلافياتهم الفرعية . وشغلوا بهذا كله عن علم أصول الفقه وعلوم الحديث والسنة وعقدوا أمور الدين أمام الجمهور وفي أعين سلاطين المرابطين على السواء حتى يلبس الجميع الحاجة إليهم ، ويزداد الطلب عليهم ، ويعتقد الكل أنه لا غنى عنهم .

لكن ينبغي أن لا ننسى مطلقاً أن ابن تومرت بالقدر الذي منع به تدخل العقل في مجال الشرع ، فإنه أباح تدخله في مجال التوحيد والتنزيه . فقد رأينا أنه أقام التوحيد على أساس العقل . وأنه رفض التواتر في أمور التوحيد والتنزيه ، وذلك لأن « طريق التوحيد العقل ، وكذلك التنزيه ، ولأطريق للتواتر فيهما » (ص ٤٧) .

٩ - ومن أجل أن يعارض ابن تومرت تجسيم المرابطين . نادى بالتأويل . ولكن التأويل عنده له شروط لو تصفحناها لوجدنا أنها تقدم لنا معالم نظرية التأويل التي قدمها لنا ابن رشد في « مناهج الأدلة في عقائد الملة » .

إذ يبدأ ابن تومرت بأن يقرر أن موقفه العام من التشابهات هو موقف السلف . الذي يقبل الآيات المتشابهة ويؤمن بهادون محاولة لتأويلها

يقول ابن تومرت : « ما ورد من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكليف كآيائه الاستواء وحديث النزول وغير ذلك من المتشابهات في الشرع يجب الإيمان بها كما جاءت مع نفي التشبيه والتكليف . لا يتبع المتشابهات في الشرع إلا من في قلبه زيغ كما قال الله تعالى . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » (ص ٢٣٣) .

هذا هو موقف ابن تومرت العام من المتشابهات . وقد رأينا كذلك موقفه في صفات الله وقوله بأنه يجب علينا أن لا نقبل إلا الأسماء الحسنى الذي سمى الله بها نفسه من غير اشتقاق واصطلاح أو تأويل . وأنه ذهب في مسألة رؤية الله تعالى إلى أن علينا أن نؤمن بها من غير تشبيه ولا تكليف .

لكن ابن تومرت ينهنا إلى أن هناك كثيراً من الألفاظ في اللغة كان لها معنى لغوي وانتقلت إلى الشرع فاتخذت معنى آخر أو أولها العرف الشرعي تأويلاً آخر وثبتت على هذا التأويل . مثل هذا التأويل مشروع ولا غبار عليه . مثال ذلك أن أصل العدل في اللغة الميل ثم قصره الشرع على الذي مال عن الباطل إلى الحق وعن الشر إلى الخير ... وأصل الصلاة في اللغة الدعاء فقصرها الشرع على هذه الأفعال المعهودة المحدودة من ركوع وسجود وقيام وقعود ... وأصل الصيام في اللغة الإمساك فقصره الشرع على الإمساك عن الطعام والشراب والجماع في وقت معلوم وزمن مخصوص ... وأصل الحج في اللغة القصد فقصره الشرع على الجهة المعهودة في الزمان المعهود ... وأصل الإيمان في اللغة التصديق بالشيء : يقال آمن فلان بكذا أى صدقه وآمن بالوثن والسحر أى صدقهما . ثم إن الشرع خصه وقصره على الذي يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاءت

به رسله... وأصل السكفر في اللغة التغطية يقال كفر فلان رأسه إذا غطاه
ثم نقله الشرع وقصره على السكافر الذي يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله
وما جاءت به رسله... الخ، (ص ١٨٦ - ١٨٧) .

وإذا كان الشرع قد أجاز التأويل بهذا المعنى ، فليس هناك ما يمنع من
تأويل كثير من الآيات القرآنية من غير المتشابهات ، جرياً على لسان
العرب . مثال ذلك قوله تعالى : « فأذاقها الله لباس الجوع والخوف » فنقل
المعقول إلى المحسوس ، وذلك أن اللباس محسوس والجوع في الآية معقول
لا محسوس . ومنه قوله تعالى : « فصب عليهم ربك سوط عذاب » . فالصب
محسوس والسوط أيضاً محسوس والعذاب غير محسوس وإنما هو معقول .
وغير ذلك في الكتاب والسنة كثير . ومنه حذف المضاف وإقامة المضاف
إليه مقامه كقوله تعالى : « وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها
رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع
والخوف » . وهذه مجازات كثيرة في آية واحدة . . . وقد يصف الكتاب
ما لا يعقل بصفة من يعقل مثل قوله تعالى : « جداراً يريد أن ينقض » .
فالإرادة لمن يعقل والجدار لا يعقل .

فالمجاز والكنية والاستعارة الواردة في الكتاب أو على لسان الرسول
جائزة ويجب تأويلها . والتأويل عند ابن تومرت كما هو عند ابن رشد معناه
إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن
أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشيئه أو
سببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك . يقول ابن تومرت . إن التأويل
جائز في المجالات الآتية : « التشبيه والاستعارة وحذف المضاف وإقامة
المضاف إليه مقامه ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل وتسمية الشيء بما
يؤول إليه وتسمية الشيء بأصله وتسمية السبب بالمسبب وتسمية الشيء

بمعظمه وتسمية الشيء بما يقاربه وتسمية الشيء بما يقارنه وتسمية الشيء بما يشاركه وتسمية الشيء باسم ما يخالفه وتسمية الشيء باسم ما يناقضه وتسمية الجملة باسم البعض وتسمية المعاني باسم الأشخاص ، (ص ١٨٢ - أعز ما يطلب) .

١٠ - حكم ابن تومرت بتكفير الملتزمين المجسمين ، وحرّم معونتهم على ظلمهم وتصديقهم على كذبهم ونادى بأن دراهم دار كفر ، وطبق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في محاربة فقهاءهم . وأخذ يندد بالذين يضلونهم بغير علم ويتوسلون بفتياهم إلى أباطيلهم وأهوائهم كلما سألهم عن شيء أفتموه به على ما وافق أهواءهم وأغراضهم ، (ص ٢٦٢) . وندد كذلك بأعوانهم وعبيد النار والدرهم والخبيصة الذين كانوا تحتهم في الذل والهوان . تركوا دينهم وخسروا آخرتهم ابتغاء مرضاتهم خوفاً على دنياهم ، (ص ٢٦٣) . ويذكر علامات ظهور المرابطين الملتزمين على أنها أشراط قيام الساعة ، ويقرر وجوب مخالفتهم وتحريم الاقتداء بهم . ويستشهد في هذا كله بالآيات والأحاديث التي كثيراً ما يحرف معناها لتطابق ما يريد من تكفيرهم ووجوب جهادهم ، وإفسادهم في الأرض .

وانتهى الأمر بخلفاء ابن تومرت من بني عبد المؤمن إلى معارضتهم الصريحة لمذهب مالك وحرق كتبه . يقول صاحب المعجب عند حديثه عن خلافة أبي يوسف أحد أحفاد عبد المؤمن (وهو أبو يوسف يعقوب) : « وفي أيامه انقطع علم الفروع وخافه الفقهاء وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أن يجرّد ما فيها من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن . ففعل ذلك فأحرق منها جملة في سائر البلاد كدونة سخنون وكتاب أبي يونس الخ . وكان قصده في الجملة محو مذهب مالك وإزالة من المغرب مرة واحدة وحمل الناس على الظاهر من القرآن . وهذا المقصد بعينه كان مقصد أبيه وجده إلا أنهما لم يظهرا وأظهره يعقوب هذا ، (ص ٢٧٨ ، ٢٧٩) .

المقالة الثانية

الحكمة والشرعة عند ابن تومرت ومعاصريه

من أوائل الذين أخذوا مسألة التوفيق بين العقل والنقل أو الحكمة والشرعة مأخذ الجدة، من بين مفكرى الإسلام وفلاسفته وجميعاً، محمد ابن تومرت إمام الموحدين، ومن بعده أبو الوليد ابن رشد فيلسوفهم. فكثيراً ما يقال إن جميع فلاسفة الإسلام قد عنوا بهذه المسألة من حيث أنها تمثل أهم اتجاه من اتجاهات الفلسفة الإسلامية بوجه عام. ولكن هذا كلام يجب أن يعاد النظر فيه. إذ علينا أن نتساءل: ما هي الجهود الجادة التي بذلها فلاسفة الإسلاميون في استخراج ما شتمل عليه كتاب الله من فلسفة قرآنية؟ وما هي الإضافات الطريفة التي قدموها لنا في هذا الباب؟ والإجابة الصريحة على هذا التساؤل أنهم لم يقدموا لنا إلا النذر اليسير.

فقد اكتفى فلاسفة الإسلام من أمثال الفارابي والغزالي وابن سينا بأن ذهبوا إلى أن غاية الدين وغاية الفلسفة واحدة تتمثل في تحصيل السعادة للإنسان عن طريق الاعتقاد الحق وعمل الخير. يقول الشهرستاني: «قالت الفلاسفة: ولما كانت السعادة هي المطلوبة لذاتها، وإنما يكسح الإنسان لنيلها والوصول إليها، وهي لا تنال إلا بالحكمة، فالحكمة تطلب إما ليعمل بها، وإما تعلم فقط، فانقسمت الحكمة قسمين: علمي وعمل. فالقسم العملي هو عمل الخير. والقسم العلمي هو عمل الحق، (الملل والنحل، ج ٢، ص ١٥٦ - ١٥٧) لكن هذا الكلام العام أو العائى لم يصحبه أى تحليل فلسفى لمصادر الشريعة: القرآن الكريم والسنة المطهرة، من جانب هؤلاء الفلاسفة لنس من خلاله مدى الاتفاق أو الاختلاف

القائم بين النظريات الإسلامية القرآنية والنظريات أو البراهين العقلية التي قدمها هؤلاء الفلاسفة في الأمور الإلهية ومسائل الوجود العام .

ولا أدل على أن الفلاسفة الإسلاميين لم يكونوا صادقين في توفيقهم بين الحكمة والشريعة أنهم في مسألة خطيرة كمسألة إذاعة الحكمة أو الفلسفة بين الجمهور اتفق رأيهم جميعاً على عدم إذاعتها بينهم لأن أفهامهم تقتصر عن تذوقها ، وأجمعوا على أن الشريعة وحدها هي التي تتناسب مع أفهام عوام الخلق . والذي ينبغي علينا أن نفهمه من كلامهم هذا أن الشريعة في رأيهم لا تحتوى على الحكمة أو أنها خلو منها ، وأنها من أجل ذلك جاءت على قدر عقول العوام . أما الحكمة . فلأن العامة ليسوا أهلاً لتعليمها ولأنها من اختصاصات أهل البرهان وهم الصفوة ، فهي موجهة أصلاً إلى طبقة خاصة هي طبقة الفلاسفة . ومن الطبيعي ، بعد أن أقيمت الحواجز على هذا النحو بين طبقة الفلاسفة التي تتوجه إلى رجالها الحكمة وطبقة العوام التي تتوجه إلى رجالها الشريعة ، أن يكون حديث الفلاسفة الإسلاميين في التوفيق بين الحكمة والشريعة من قبيل ذر الرماد في العيون .

وما يمكننا أن نحاوله ابن تومرت وابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشريعة . فنحن نلتقي في فلسفتيهما بتأسيس تام للتوحيد على العقل . ويبرز الدور الذي يقوم به النظر العقلي في أمور الدين . وبمقابلة تفصيلية بين القياس العقلي والقياس الشرعي أو الفقهي وفوق هذا كله نلتقي عندهم ، وهذا هو الأهم ، بتأكيدهما أن الشريعة تتضمن ، فيما تتضمن ، طريقة البرهان . أي الحكمة . حقاً إننا نلتقي عندهما . بما وجدناه عند سائر الفلاسفة من توصية بحظر إذاعة الفلسفة على الجمهور . وبقولها إن التأويل لا يتناسب مع أفهام العامة . لكن كلامهما في هذا السبيل ينبغي

أن لانسوفة سوقاً واحداً مع كلام غيرهما من الفلاسفة ، لأن مؤدى كلام الفلاسفة أن الشريعة لا تحتوى على الحكمة . أما مؤدى كلام ابن تومرت وابن رشد فهو أن الشريعة تحتوى على الحكمة أى البرهان وزيادة . ومن أجل هذا ينبغي علينا أن ننتقى من الشريعة الطريقة التى تناسب مع أفهام من توجه إليه بكلامنا . من حيث أن الشريعة تشتمل على جميع طرق الإيمان . ومن حيث أنها تخاطب كل فريق من الناس على قدر عقولهم . إذ لو خلطنا بين الطريقة التى تناسب مع أفهام الجمهور وهى وقوفهم عند الظاهر . والطريقة التى تتلاءم مع أفهام أهل البرهان وهى حرصهم على التأويل . وقدمنا طريقة هؤلاء إلى أولئك . أو طريقة أولئك إلى هؤلاء فسيؤدى هذا حتماً إلى فساد الحكمة والشريعة وإلى تشويش عقول الجمهور وأهل البرهان جميعاً .

وعلياً أن نلتفت أيضاً إلى أنه بينما يتحدث الغزالي والفارابى وابن سينا عن الحكمة النظرية ويفصلون بين أصحابها الممتازين وأهل الجمهور وبين أصحاب الشريعة فصلاً بوسعنا أن نقول عنه إنه فصل طبق قائم على أرستقراطية واضحة . إذاً بابن تومرت وابن رشد لا يتحدثان إلا عن "التأويل" ، أى عن تأويل الشريعة باعتبار أنها تمثل عندهما المصدر المشترك لجميع الأدلة على اختلاف ألوانها من برهانية وجدلية وخطابية . والتأويل عندهما هو ما يقابل الحكمة النظرية عند غيرهما . ولكنهما يكتفیان بتسميته تأويلاً لئلا ليجه الذهن إلى أن أهل البرهان عندهما لا يمثلون طبقة بل يمثلون بالآخرى أصحاب منهج معين أو طريقة معينة فى الاستدلال . هذا بالإضافة إلى أن هذه الطريقة - طريقة أهل البرهان أو أهل التأويل - لا تمثل عند ابن فورث وابن رشد معاً الطريقة المتأزاة فى الاستدلال . بل الأخرى أن نقول هنا إن كفة أهل الظاهر وهم الجمهور ترجح كفة أهل

التأويل البرهاني ، فضلا عن الجدلى . وإذا أضفنا إلى هذا أن كتب أهل البرهان مليئة بالتأويلات الفاسدة التى حرص كل من ابن تومرت وابن رشد على بيان أسس تهاقها ومواطن الزلل فيها . فإن كفة أهل الظاهر سترجح من باب أولى كفة البرهانين والجدليين . ما دام أهل الظاهر يفضلون البرهانين والجدليين وهم فى أحسن أحوالهم . أى وهم يقدمون لنا استدلالات صحيحة .

وقبل أن ننتقل إلى تفصيل هذا كله ، علينا أن نشير فى ختام مقدمة هذا المقال إلى أن هذه المحاولة الجادة التى قام بها ابن تومرت وابن رشد فى التوفيق بين الحكمة والشريعة تلك المحاولة التى تحدونا إلى وضعهما كراثدين هامين من رواد الفلسفة القرآنية التى ندعو إليها (انظر التصدير العام للكتاب) ، ليست منفصلة عن الظروف العقلية والاجتماعية التى نشأت فيها دولة الموحدين فى المغرب والأندلس على أنقاض دولة المرابطين ، وهذا هو الذى يجعلنا نقول بتأثير قوى من جانب ابن تومرت على ابن رشد باعتبار أنهما ممثلين لاتجاه واحد وهو اتجاه فلسفة الإسلام فى عهد الموحدين وباعتبار أن ابن تومرت هو إمام الموحدين وفيلسوفهم الأول .

ذهب الفارابى (توفى عام ٣٠٩ هـ) إلى أن الفلسفة أو الحكمة ينبغى أن لا تبذل لجميع الناس بل لمن يستحقها فقط ، ويفصل فصلا تاما بين ما يقدم إلى أهل النظر العقلى وما يقدر على فهمه أصحاب النظر الشرعى . وذلك لأن هؤلاء لا يؤخذون بما لا يطبقون تصوره فإن من تصور فى أمر المبدع أنه جسم وأنه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ماهو أطف من ذلك وأبقى به ومهما توهم أنه غير جسم وأنه يفعل بلا حركة وزمان لا يثبت فى ذهنه معنى متصور اليتة ، وإن أجبر على ذلك زاده غيا وضلالا ،

وكان فيما يتصوره ويعتقده معذورا مصيبا ، ثم يقدّر بذهنه أنه غير جسيم وأن فعله بلا حركة غير أنه لا يقدر على تصور أنه لافى مكان ، وإن أجبر على ذلك وكُلِّف تصوره تبلد ، فإنه يترك على حاله ولا يساق إلى غيرها . وكذلك لا يقدر الجمهور على معرفة شيء يحدث لاعن شيء ، ويفسد لا إلى شيء ، فلذلك ماقد خوطبوا إلا بما قدروا على تصوره وإدراكه وتفهمه (الفارابي : الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ضمن « المجموع » ، طبعة القاهرة ١٩٠٧ ، ص ٣٠ - ٣١) .

وابن سينا (توفي عام ٤٢٨ هـ بعد أن أثبت حاجة الناس إلى وجود نبي في كتاب « النجاة » نجده يقول : « ولا ينبغي له أن يشغلهم بشيء من معرفة الله تعالى فوق أنه واحد حق لاشييه له . أما أن يتعدى بهم إلى تسكليفهم أن يصدقوا بوجوده وهو غير مشار إليه في مكان ، فلا ينقسم بالقول ولا هو خارج العالم ولا داخله ، ولا شيء من هذا الجنس - فقد عظم عليهم الشغل وشوّش فيما بين أيديهم الدين ، وأوقعهم فيما لا يخلص عنه ، إلا من كان الموفق الذي يشذ وجوده ويندر كونه : فإنه لا يمكنهم أن يتصوروا هذه الأحوال على وجهها إلا بكند . وإنما يمكن القليل منهم أن يتصور حقيقة هذا التوحيد والتنزيه ، فلا يلبثون أن يكذبوا بمثل هذا الموجود ، أو يقعوا في الشارح ، وينصرفوا إلى المباحثات والمقاييسات التي تصدم عن أعمالهم البدنية ، وربما أوقعتهم في آراء مخالفة لصالح المدينة ومنافية لواجب الحق ، (ابن سينا : النجاة : طبع القاهرة ، ١٣٢١ هـ ، ص ٤٩٨ - ٤٩٩) .

ثم إن ابن سينا صاحب حكمة مشرقية ، وهذه الحكمة تمثل عنده الفلسفة الحقّة التي لا يباح بسرّها إلا للعارفين . فهو يقول في مقدمة كتاب

الشفاء : « ومن أراد الحق الذى لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب
« الحكمة المشرقية » . ومن أراد الحق على طريق فيه ترض إلى الشركاء ،
وتبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه
بهذا الكتاب الشفاء » . وهو يؤكد نفس هذا المعنى فى مقدمة كتاب منطق
المشرقيين فيقول : « وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا - أعنى
الذين يقومون منا مقام أنفسنا - وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد
أعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم » (منطق المشرقيين
والقصيدة المزدوجة فى المنطق - نشرة محب الدين الخطيب . القاهرة .
١٩١٠ ص ٤) .

ومعنى هذا أنه فى دائرة الخاصة الذين يستطيعون تصور الحكمة علينا
من جديد أن ننشئ دائرة جديدة تكون وقفا على العارفين . وطبيعى
أنه إذا كان الجمهور بعيدا عن دائرة الخاصة من الفلاسفة فإنه سيكون أكثر
بعدا عن دائرة العارفين الذين يمثلون خاصة الخاصة .

وموقف الغزالى (توفى عام ٥٠٥هـ) فى هذه المسألة لا يختلف عن موقف
كل من الفارابى وابن سينا . وقد سبق أن رأينا الجملة التى شنها الغزالى فى
كتاب العلم من إحياء علوم الدين على الفقهاء - يعنى فقهاء المرابطين بصفة
خاصة - الذين شغلوا بعلوم الدنيا وبالخلافيات فى الفروع والفتاوى عن
الفقه فى معناه الصحيح وهو علم من علوم الآخرة . لكن الغزالى فى نفس
الكتاب لا يوجه حملته فقط ضد الفقهاء بل ضد علماء الكلام أيضاً :
« والمتكلم إذا تجرد للمناظرة والمدافعة ولم يسلك طريق الآخرة ولم يشتغل
بتعهد القلب وصلاحه لم يكن من جملة علماء الدين أصلاً . وليس عند المتكلم
من الدين إلا العقيدة التى يشاركه فيها سائر العوام وهى فى جملة أعمال ظاهر
القلب واللسان . وإنما يتميز عن العوام بصفة المجادلة والحراسة . فأما

معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما أشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام بل يكاد أن يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً منه . وإنما الوصول إليه بالمجاهدة التي جعلها الله سبحانه مقدمة للهداية ، (إحياء علوم الدين . ج ١ . ص ١٩) . ثم يقول إن الصحابة لم يتقدموا على الأمة لا بالفقه ولا بالكلام وإنما بشيء وقر في قلوبهم وبعلم المكاشفة الذي هو علم طريق الآخرة . أما البحث في الأسرار الإلهية ، فيجب كف الناس عن البحث عنها وردهم إلى ما نطق به الشرع . ففي ذلك مقنع للموفق . فكم من شخص خاض في العلوم واستضر بها . ولو لم يخض فيها لكان حاله أحسن في الدين مما صار إليه . ولا ينكر كون العلم ضاراً لبعض الناس كما يضر لحم الطير وأنواع الحلوى اللطيفة بالصبي الرضيع . بل رب شخص ينفعه الجهل ببعض الأمور ... فلا تكثر اللجج برأيك ومعقولك . ودليلك وبرهانك وزعمك أني أبحث عن الأشياء لأعرفها على ما هي عليه . فأى ضرر في التفكير في العلم فإن ما يعود عليك من ضرره أكثر ، (ص ٢٦ - ٢٧ من كتاب الأحياء . ج ١) .

وقد ذهب الغزالي في مفتتح كتابه « إجماع العوام عن علم الكلام » ، إلى ما نصه : « أما بعد ، فقد سألتني - أرشدك الله - عن الأخبار الموهمة للتشبيه عند الرعاع والجهال من الحشوية الضلال حيث اعتقدوا في الله وصفاته ما يتعالى ويتقدس عنه من الصورة واليد والقدم والنزول والانتقال والجلوس على العرش والاستقرار وما يجري مجراه ... » . ثم بعد ذلك : « وحقيقة مذهب السلف - وهو الحق عندنا - أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه فيه سبعة أمور : التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الامساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة » (الغزالي : إجماع العوام عن علم الكلام ، القاهرة ، ١٣٠٣ هـ ، ص ٢ - ٣) .

فوقف الغزالي يتلخص إذن في : إجماع العوام عن علم الكلام ، وترك الحقيقة لأهل المعرفة . وسواء كان أهل المعرفة عندهم أهل المكاشفة أو كانوا - كما ذهب الفارابي وابن سينا - أهل النظر أو البرهان العقلي ، فإن موقفه يتلخص في عدم الزج بالعوام في العلوم الحكيمة سواء استطاع أن يطبق هذا المنهج في كتبه أو لم يستطع كما يتهمه بهذا ابن طفيل وابن رشد معاً .

وموقف ابن طفيل (ولد قبل عام ٥٠٦ هـ وتوفي بمراكش عام ٥٨١ هـ . وكان معاصراً لابن رشد . وقد توفي ابن تومرت وابن طفيل في سن مبكرة : في العشرين من عمره أو أصغر من ذلك) في قصة حي بن يقظان لا يختلف عن هذا الموقف العام . فقد فشل حي بن يقظان وصديقه أيسال عند انتقالهما من جزيرتهما المهجورة إلى الجزيرة المجاورة التي كان يحكماها سلامان في أن يقتنعا العامة بالحقائق العليا التي وصلوا إليها ولكنهما اضطرا آخر الأمر إلى أن يعترفا بأن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس . وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظة ويؤثر في إرادتهم المستعصية . فلا مفر له من أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة . وكانت النتيجة التي انتهيا إليها أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ، ونصحهم بالاستمسك بأديان آبائهم ، وعادا إلى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا الصفوة من الناس . ولهذا نجد أن ابن طفيل في آخر القصة يقول بلسان حي . : وتحقق - أي حي - على القطع أن مخاطبتهم (مخاطبة العامة) بطريق المكاشفة لا يمكن . وأن من تكليفهم العمل فوق هذا القدر لا يتفق . وأن حظ أكثر الجمهور من الإنتفاع بالشرعية إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه . . فانصرف إلى سلامان

وأصحابه فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ إليهم منه . . وأوصاهم . . بقلة الخوض فيما لايعنيهم والإيمان بالمشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتراء بالسلف الصالح ، (حى بن يقظان - لابن سينا وابن طفيل والسهروردي - تحقيق وتعليق أحمد أمين - دار المعارف سنة ١٩٥٩ ، ص ١٢٩ - ١٣٠) .

وموقف حى بن يقظان وصديقه أبسال في اعتزالهما الناس لغلظة أفهامهم شبيه بما انتهى إليه ابن باجة (توفى عام ٥٤٥ هـ بمدينة فاس) وهو أبو بكر محمد بن يحيى المعروف بابن الصائغ ، وذلك في كتابه تدير المتوحد الذى لخص لنا الأستاذ « مونك ، Munk - نقلا عن موسى الناربوني - أهم ما يتضمنه من أفكار ، وذلك في كتابه - أى كتاب مونك - الموسوم باسم « أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية ، Mélanges de philosophie Juive et arabe, Paris 1859 ثم قدم لنا المستشرق الأسباني الأستاذ ميغيل أسين بلاثيوس ما أتبع له معرفته من أجزاء كتاب تدير التوحيد في منها العربى ، بعد تحقيقها مع ترجمتها والتقديم لها بالأسبانية ، ونشره عام ١٩٤٦ . فى كتاب صدر له عن المجلس الأعلى للبحوث العلمية ، مدريد وغرناطة . وذلك أن ابن باجة رأى أن تدير أفعال الفرد والأسرة والدولة لا يمكن أن يتم إلا بالتفكير المجرد البعيد عن كل تأثير من جانب المجتمع . وهذا التفكير لا يتيسر إلا للتوحيد الذى يعزل المجتمع ويجعل غايته الكبرى إدراك الأمور الروحانية والصور المحضنة الخالصة من جميع علائق المادة .

وقبل أن ننتقل إلى الحل الذى قدمه ابن تومرت لمسألة العلاقة بين الحكمة والشريعة ، علينا أن نلم إمامه سريعة باتجاهات فلسفة الإسلام فى

الأندلس قبل ظهور ابن تومرت ، لتستكمل الصورة أمامنا بعد وقوفنا عليها في الشمال الأفريقي لما لهذا من أثر حسن في دراسة فلسفة الاسلام في عهد دولة الموحدين ، وهى الدولة التى حكمت المغرب والأندلس قرابة قرن ونصف من الزمان .

ففى الأندلس كان الظهور أول الأمر لمذهب الأوزاعى . ثم أدخل يحيى المصمودى (توفى عام ٢٣٣ هـ) مذهب مالك وذلك فى خلافة الخليفة هشام . ولكن المذهب لم ينتشر حقاً بالمغرب إلا على يد أحد أتباع سحنون وهو الأصبع بن خليل (توفى عام ٢٧٣ هـ) الذى يقول عنه ابن الفرضى (أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدى الحافظ) فى كتاب تاريخ علماء الأندلس (طبعة مدريد ، سنة ١٨٩٠ ، جزءان) إنه « كان حافظاً للرأى على مذهب مالك وأصحابه ، فقيهاً فى الشروط بصيراً بالعقود ، دارت عليه الفتيا فى الأندلس خمسين عاماً . . . ولم يكن له علم بالحديث ولا معرفة بطرقه بل كان يباعده ويطعن عن أصحابه » (ص ٧٠ - ٧٢ ، ج ١) ثم كتب للمذهب أن ينتشر أكثر وأكثر على يد الفقهاء السبعة الذين وجدوا فى وقت واحد بالبصرة وكانوا قد سمعوا كلهم من سحنون وهم : عمر بن موسى البكسنانى وسعيد بن النمر الغافقى وإبراهيم بن خلد وإبراهيم بن شعيب وسليمان بن نصر وأحمد بن سليمان ابن أبى ربيعة وإبراهيم بن خلاد .

لكن ظهور مذهب مالك فى الأندلس لم يمنع الأندلسيين ، على عكس ما حدث فى الشمال الأفريقى ، من الاهتمام بعلوم الحديث ودراسة فنونه وغرائبها ، وذلك بفضل رجلين هما : بقى بن مخلد ، ثم من بعده ابن وضاح . يقول ابن الفرضى فى ترجمة حياة ابن مخلد : « رحل إلى المشرق فلقى جماعة من أئمة المحدثين وكبار المسندين منهم . . . أبو المصعب الزهرى وإبراهيم ابن المنذر الخزامى . . . وعبد الله بن أبى شيبة . . . وأبو ثور صاحب

الشافعي وسمع بأفريقية من سحنون بن سعيد . . . وأنكر عليه أصحابه الأندلسيون . . . ما أدخله من كتب الاختلاف وغريب الحديث وأغروا به السلطان وأخافوه به . ثم إن الله بمنه وفضله أظهره عليهم وعصمه منهم فنشر حديثه وقرأ للناس روايته . فمن يومئذ انتشر الحديث بالأندلس . ثم تلاه ابن وضاح فصارت الأندلس دار حديث وإسناد . وإنما كان الغالب عليها قبل ذلك حفظ رأى مالك وأصحابه . . . ولد سنة ٢٠١ ومات سنة ٢٧٦ هـ ، (نفس المراجع ، ص ٨١ - ٨٣) .

وكما لم يمنع ظهور مذهب مالك بالأندلس أن يهتم الأندلسيون بعلوم الحديث . كذلك لم يمنع ظهوره من الاهتمام بالأخذ ببعض الأفكار الحرة . وبرزت أسماء دان أصحابها بالاعتزال . من أمثال محمد بن أبي بردة الذي استقر بالأندلس عام ٣٦١ هـ واستقبله الأمير المستنصر لكن انتهى به الأمر إلى أن طرد من الأندلس كلها لشيوع آرائه الاعتزالية . ومن أمثال خليل عبد الملك بن كليب الملقب بخليل الغفلة الذي عاش في قرطبة وأكثر من القول في الإستطاعة وكانت له مع بقي بن مخلد الذي كان معاصراً له مناظرات كثيرة منها ما أورده ابن الفرضي : « سألته الشيخ بقي ابن مخلد ، قال ما تقول في الميزان ؟ ، قال : عدل الله ، ونفى أن تكون له كفتان . وقال له : ما تقول في الصراط ؟ فقال الطريق ، يريد الإسلام . فن استقام عليه بجا . وقال له : ما تقول في القرآن ؟ فلجلج ولم يقل شيئاً ، وكأنه ذهب إلى أنه مخلوق . وقال له : ما تقول في القدرة ؟ فقال : أقول إن الخير من عند الله والشر من عند الرجل . فقال له بقي والله لولا حالك لأشرت بسفك دمك . ولكن قم فلا أراك في مجلسي بعد هذا الوقت ، (تاريخ علماء الأندلس ، ج ١ ، ص ١٢٠ - ١٢١) .

لكن لم يكتب لآراء أحدهم المعتزلة الأندلسيين من الذيوع والانتشار

مثلبا كتب لأراء محمد بن عبد الله بن مسرة (توفي عام ٣١٩ هـ) الذي قدم قرطبة من المشرق ، ونجح في أن يكون له أتباعاً كثيرين . والحق أن ابن مسرة لم يكن معزلياً ، وإنما كان ممن تأثر بأراء الأفلاطونية المحدثة وذهب إلى تأويل كثير من الآيات القرآنية لا على طريقة المعتزلة فحسب ، بل حرف تأويلها - على طريقة الإسماعيلية - تأويلاً باطنياً ، لأن آراء الإسماعيلية كانت ذائعة في هذا العصر . يقول ابن الفرضي عن ابن مسرة .

« اتهم بالزندقة فخرج فاراً ، وتردد بالمشرق مدة فاشتغل بملاقاة أهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر نسكاً وورعاً ، واغتر الناس بظاهره فاختلفوا إليه وسمعوا منه ثم ظهر الناس على سوء معتقده ، وفتح مذهبه فانقبض من كان له إدراك وعلم ، وتماذى في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل ، فدأبوا بنحلته . وكان يقول بالإستطاعة وإنفاذ الوعيد ويحرف التأويل في كثير من القرآن .. وقال عنه ابن حرث الناس في ابن مسرة فرقتان : فرقة تبلغ به مبلغ الإمامة في العلم والزهد ، وفرقة تطعن عليه بالبدع لما ظهر من كلامه في الوعد والوعيد وبخروجه من العلوم المعلومة بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم . ولد عام ٢٦٩ هـ وتوفي عام ٣١٩ هـ ، (ج ١ ، ص ٣٢٧ - ٣٣٨) .

وقد رأى سعيد الأندلسي في ابن مسرة أنه تلميذ لأمباد وقليس . وذكر ابن المرأة أن له كتاباً اسمه « توحيد الموقنين » ذهب فيه إلى « أن صفات الله سبحانه لا نهاية لعدددها . فعلم الله عنده حتى عالم قادر سامع بصير متكلم . وكذلك قدرته موصوفة بأنها حية عالمة قادرة مريدة ، لها سمع تسمع به ، وكذلك القول في جميع صفاته . وقال هكذا هو التوحيد . فقد صير الصفات آلهة وكذلك قوله في صفات الصفات إلى غير نهاية

﴿ Louis Massignon : Recueil de « جعل الآله آلهة لا نهاية لها والعباد بالله »
Textes inédits concernant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam,
Paris Paul Geuthnet, 1929, p. 70).

ورأى المستشرق « آسين بلاسيوس » أن ابن مسرة مرصص بابن عربي
إذ ذهب ابن مسرة - كما يقول محي الدين بن عربي عنه في الفتوحات المملكية،
ج ٢، ص ٦٤٦ - أن منزل تنزيه الوحي يظهر في الكشف الصوري كالبيت
القائم على أعمدة عليها سقف مرفوع محيط به حيطان لا باب فيها مفتوح،
فليس لأحد فيه دخول بوجه من الوجوه، لكن خارج البيت عمود قائم
ملتصق إلى حائط البيت، يتمسح به أهل الكشف كما يقبلون ويتمسحون
بالخجر الأسود الذي جعله الله خارج البيت وجعله يميناً له... هذا العمود
موجود في كل منزل إلهي. فكانه ترجمان بيننا وبين ما تعطيه المنازل من
المعارف. وقد نبه على ذلك ابن مسرة الجبلي في كتاب الحروف له،
(انظر ما سيلينون المرجع السابق ص ٧٠ - ٧١).

وكان قد انتشر بالاندلس كذلك في نفس هذا التاريخ آراء جماعة من
المفسرين الشكك اللا أدريين الذين نادوا تارة بتكافؤ الأدلة وتارة أخرى
أعلنوا أن الدين الحق هو الدين السكلي. ونحن نعرف مقالاتهم من النقد
الذي وجهه لهم أحد معاصريهم وهو ابن حزم (توفي عام ٤٥٦ هـ) فهو
يقول مثلاً في « الفصل » : « ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة. ومعنى هذا
أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب، ولا تغليب مقالة على مقالة حتى
يلوح الحق من الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه، بل دلائل كل مقالة فهمي

مكافئة لدلائل سائر المقالات . وقالوا كلما ثبت بالجدل فإنه بالجدل ينقضى وانقسم هؤلاء إلى أقسام ثلاثة فيما أنتجه لهم هذا الأصل . فطائفة قالت بتكافؤ الأدلة جملة في كل ما اختلف فيه . فلم يحقق الباري تعالى ولا أبطلها ولا أثبتت النبوة ولا أبطلتها وهكذا في جميع الأديان والآهواء . . كان إسماعيل بن يونس الأعور الطيبى اليهودى تدل أقواله ومناظراته دلالة صحيحة على أنه كان يذهب إلى هذا القول . . . وقالت طائفة أخرى بتكافؤ الأدلة فيما دون الباري تعالى ، فأثبتت الخالق تعالى وقطعت بأنه حق لكل ما دونه يبين لا شك فيه ثم لم تحقق النبوة ولا أبطلتها ولا حققت دين ملة ولا أبطلته . . . وكان إسماعيل بن القراد الطيبى اليهودى يذهب إلى هذا القول يقيناً . وقد ناظرنا عليه مصرحاً به . كان يقول إذا دعونا به إلى الإسلام وحسمنا شكوكه ونقضنا عله : « الانتقال في الملل تلاعب » . وطائفة قالت بتكافؤ الأدلة فيما دون الباري عز وجل ودون النبوة فقطعت إن الله عز وجل حق وأنه خالق الخلق وأن النبوة حق وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم حقاً ثم لم يغلب قولاً من أقوال أهل القبلة على قول . . . (الفصل في الملل والآهواء والنحل ، ج ٥ ، ص ١١٩ - ١٢١) وكان قد ذاع بالآندلس أيضاً في نفس هذا التاريخ آراء إخوان الصفا وهى آراء إسماعيلية . نعرف ذلك كذلك من نقد ابن حزم لها ، وكان معاصراً لهم . يقول ابن حزم : « قال أبو محمد : إنا لما تدبرنا أمر طائفتين من شاهدنا في زماننا هذا ووجدناهما قد تفاقم الداء بهما . فأما أحدهما فقد جلت المصيبة فيها ، وهم قوم افتتخوا عنفوان فهمهم وابتداء دخولهم إلى المعارف بطلب علم العدد ورواته وطبائعه ثم تدرجوا إلى تعديد السكواكب وهيئة الأفلاك وكيفية قطع الشمس والقمر والدرارى الخمسة . . . ومطالعة شئ من كتب الأوائل وحدودها التى نصبت في الكلام وما مازج بعض ما ذكرنا من آراء الفلاسفة في القضاء بالنجوم وأنها ناطقة مدبرة . . .

فحملوا كل ما أشرفوا عليه محملاً واحداً وقبلوه قبولاً مستويًا . . . (ج ، ٣ ، ص ٩١ - ٩٢) وليس من شك في أن ابن حزم يقصد بهذا الكلام إخوان الصفا الذين زعموا أن الكواكب عاقلة ، وأضافوا إليها كل ما يجري هذا العالم ، فجعلوها قوة تشارك الله . فأشركوا به سبحانه كما يقول ابن حزم أيضاً ناقداً لهم في موضع آخر من كتاب الفصل ، (الطائفة الأخرى التي أشار إليها ابن حزم في هذا النص هي طائفة الفلاسفة الشكاك الذين قالوا بيكافؤ الأدلة ، وهي الطائفة التي سبق الإشارة إليها) .

هذا هو الجو العقلي الذي كان سائداً بالمغرب والأندلس قبل مجيء ابن تومرت . فكانت أمامه أولاً جماعة الفقهاء الذين حصروا أنفسهم في الخلافات وفروع الفقه وظنوا - جهلاً منهم - أن الشريعة ليست إلا الفقه في هذا المعنى الضيق . وكانت أمامه ثانياً جماعة الفلاسفة الذين انتهوا إما إلى نظريات إلحادية كفريق اللاأدريين أصحاب تكافؤ الأدلة وإما إلى آراء ومقالات غير مستمدة من الشريعة أصلاً ولكنها لا تتعارض معها ، أو هكذا قدمها أصحابها للناس ، وأقاموها على حجج إختلط فيها البرهان بالجدل ؛ الأمر الذي يدل على أن هذه الجماعة بفريقها لم يكونوا من ناحية العلم بالشريعة بأحسن حال من جماعة الفقهاء . وكان أمامه من ناحية ثلاثة الجمهور الذي تنوعت مصادر تضليله على يد الفقهاء تارة وعلى يد الفلاسفة تارة أخرى ففقد ثقته بالشريعة والحكمة جميعاً : بالشريعة التي كلما استغرق الفقهاء في تعقيدها أمامه إبتعدت هي عن قلبه وعقله ، وبالحكمة التي شوش الفلاسفة تفكيره بها واعتمدوا فيها على الجدل وأسقطوا منها الشريعة لظنهم بأنها لا تحتوى عليها .

من هذا نتبين أن العلاقة بين الحكمة والشريعة حتى مجيء ابن تومرت

لم تكن على ما يرام . والسبب في هذا راجع إلى أن الفقهاء والفلاسفة ما أساءوا فهم الشريعة . فالفقهاء أساءوا فهمها عندما حصروها في علوم الفروع والخلافات ، والفلاسفة أساءوا فهمها عندما ظنوا خاطئين أنها خلو من الحكمة .

وكان لا بد لهذه الهوة القائمة بين الحكمة والشريعة من أن تعبر ، وكان من الضروري تدعيم العلاقات القائمة بينهما والتقريب بين ميدانها . وكان ابن تومرت يهدف من وراء ذلك إلى غرضين :

١ - غرس الإسلام الصحيح في نفوس البربر ، والإسلام الصحيح في نظره لم يكن شيئاً آخر إلا التوحيد القائم على النظر العقلي .

٢ - إخراج أتباعه ومواطنيه من الجهل الذي ضرب عليهم أيام المرابطين . إذ لم يكن من مصلحة ابن تومرت الذي قام إصلاحه الدين على أساس عقلي أن يظل الجمهور بعيداً عن الثقافة الإسلامية الصحيحة ، بل كانت مصلحته على العكس من ذلك قائمة في تنويره وكسب كثير من الأنصار على أساس من الإقناع . ومعنى هذا أن الأساس في إصلاح ابن تومرت للدين كان قائماً على مقاومة أن يكون الدين وقفاً على طبقة خاصة هي طبقة الفقهاء ، وعلى مقاومة الفكرة الأخرى التي تقول بأن الشريعة خلو من الحكمة وينبغي من أجل هذا أن يفصل فصلاً تاماً بين الجمهور الذي تتوجه إليه الشريعة ، والخاصة الذين تتوجه إليهم الحكمة . وذلك لأن الاختلاف بين الجمهور والخاصة عنده ليس إلا اختلافاً في عدد جرعات التأويل التي تعطى للجمهور من ناحية وللراشخين في العلم من ناحية أخرى فتقل في الحالة الأولى وتزداد في الحالة الثانية .

يقول ابن تومرت : « إن التوحيد هو أساس الدين الذي بنى عليه وأن
فروعه إنما تثبت بعد العلم بثبوته » (أعز ما يطلب ، ص ٢٧١) . فلا بد
لأذن من البدء بإثبات التوحيد ، والعلم بهذا الإثبات . أما الطريق إلى إثبات
التوحيد فهو العقل : « بضرورة العقل يعلم توحيده سبحانه » .

لكن ما هو العلم ؟ « العلم نور في القلب تتميز به الحقائق والخصائص ،
والجهل ظلام في القلب تلتبس به الحقائق والخصائص » (ص ٢) . وقد
احتوى كتاب أعز ما يطلب على فصل في « فضل العلم » عدد فيه ابن تومرت
الآيات والأحاديث التي وردت في تكريم العلم والعلماء . مثل قوله تعالى :
« شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط » (فسوى
الله تعالى في هذه الآية العلماء بنفسه وملائكته ، باستعمال واو التشريك) .
ومثل قوله : « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً
كثيراً » . وقال تعالى : « وهل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .
وقال لنبيه : « وقل رب زدني علماً » .

ولا ننسى كذلك أن كتاب أعز ما يطلب سمي كذلك لأن أول
عبارة فيه هي : « أعز ما يطلب وأفضل ما يكتسب وأنفس ما يدخر
وأحسن ما يعمل العلم الذي جعله الله سبب الهداية إلى كل خير هو أعز
المطالب وأفضل المكاسب وأنفس الذخائر وأحسن الأعمال » .

أما طرق العلم فثلاث : الحس والعقل والسمع . والعلم الذي يأتي عن
العقل يقوم على القياس العقلي . أما العلم الذي يأتي عن طريق السمع
فيقوم على القياس الشرعي .

ولا فارق عند ابن تومرت بين القياس العقلي والقياس الشرعي :
« لا فرق بين القياس العقلي والشرعي في الإطراد إذا حقق معناه . فإن

القياس العقلي هو المساواة فيما يجب ويجوز ويستحيل ، والقياس الشرعي هو المساواة في الوجوب أو التحليل أو التحريم ، (ص ١٧٣) .

فالقياس الذى يقيس به الشرعيون المحرمات على المباحات مثلاً قياس فاسد ، وكذلك قياسهم التحليل على الوجوب . وإنما يجب عليهم أن يقيسوا الوجوب على الوجوب ، والتحليل على التحليل ، والتحريم على التحريم . وقد أدى عدم مراعاة الشرعيين لهذه القاعدة أن مزقوا الشرع كل ممزق . مثال ذلك ما حكى عن بعضهم فى قوله عليه السلام « من بدل دينه فأضربوا عنقه » ، أنه أوله بمعنى أن النساء لا يقتلن إذا بدلن أديانهم . وقال إنما هذا خطاب للرجال بدليل النهى عن قتل النساء فى حديث آخر . فيقال له : هل تماثلت المعانى أو اختلفت ؟ وتماثلها باطل . فإن المعانى مختلفة . إذ المعنى فى ترك قتل النساء لأجل ضعفهن وقلة فائدتهن فى القتال . وهذا فى الجهاد . أما قتل من بدل دينه فإنه نكال وردع يدخل فيه كل من فعل ذلك (ص ١٧٤) .

وقد عرف عن الصحابة التوقف والتحري ، لأنهم كانوا يفهمون عن الرسول المعنى الذى نبه عليه فحملوا عليه . وكل ما حملوه على سبيل المصلحة والمشورة . ولا يقال إنهم يستخرجون من عقولهم أحكاماً وشريعة . ومن تقول ذلك عليهم فقد افترى (ص ١٧٥) . أما رجال الشرع فاستخرجوا من عقولهم أحكاماً كثيرة ، وعارضوا الأخبار وتركوها جانباً ، مع أن هذا لا يجوز بوجه ، لأنه لا يجوز تقديم قياس على خبر ، (ص ١٧٤) . وبالغوا فى الإلتجاء إلى القياس ، حتى تواضعوا بينهم شروطاً للقياس وذهبوا إلى أن القياس إنما يصح بأربعة شروط هى العلة والحكم والأصل والفرع . وكل هذا باطل .

وليس معنى هذا أنه لا مجال للقياس الشرعى . فالقياس الشرعى جائز .

ولكنه لا يجوز إلا في المحكم . أما المتشابه فلا يلزم أتباعه ولا العمل به .
 لكن المحكم إما أن يكون واضحاً لا إشكال فيه ، وهو لا يشير مشكلة ،
 وإما أن يكون ملتبساً . والملتبس ما يكون به عشرة أشياء : ومنها التعارض
 ومنها الإحتمال ومنها إختلاط الأعيان المتناقضة الأحكام ومنها طرود
 الشك بعد اليقين في الأعمال ومنها إختلال العقل ومنها إلتباس التواتر
 بالأحاد ومنها فرع تنازعه أشباه ومنها مقابلة القياس للخبر ومنها مقابلة
 القياس للعمل ومنها مقابلة اللفظ للمعنى . لكن الملتبس له ضوابط
 تضبطه . فإذا تعارض حكمان شرعيان مثلاً ، فحكم التعارض الجمع ، فإن
 تعذر ، فإن الحكم المتأخر أولى من المتقدم ، فإن تعذر فالذى عليه العمل ،
 فإن تعذر فالترجيح بالصحة والكثرة . ولا بد للقياس الشرعى من مراعاة
 هذا كله . فالقياس مثلاً يسقط إذا قوبل بالعمل ، ورجح العمل ، ويسقط
 إذا قوبل بالخبر والكثرة والتواتر . . . وهكذا . أما أن « يستخرج
 رجال الشرع من عقولهم أحكاماً شرعية » فهذا غير جائز .

أما القياس العقلى فالقاعدة فيه — كما قدمناه — المساواة فيما يجب
 وفيما يجوز وفيما يستحيل . وهو محصور في النفي والإثبات . وكل ما تعدى
 ذلك فهو غير جاز . فالقياس الذى يقيس به بعض المتكلمين الغائب على
 الشاهد قياس باطل « بطل قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما لأن
 كل واحد منهما مضاد للآخر لأن ذا يفعل وذا لا يفعل وذا قديم وذا
 محدث وذا مفتقر وذا غنى فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقةهما
 لأن القياس إنما يصح بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبهة .
 والبارى سبحانه ليس له مثل ولا شبهة . فإذا ثبت هذا وصح ، بطل به
 التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد ، (أعز ما يطلب ، ص ١٦٨) .
 فالقياس العقلى الصحيح لا يتم إلا بين المتماثلين ، ولا تماثل بين القديم

وغيره إذ لا غيرية له ولا مثل له . هذا فضلا عن أن البحث في ذات الله ووجدانيته وصفاته بحث في دائرة الواجب ، وهي دائرة مختلفة عن دائرة الجائز أو دائرة المستحيل . لأن هاتين الدائرتين يدخل فيهما الجهل والشك والظن وكلهما من أصول الضلال الذي لا يغنى عن الحق شيئا . وإذا علم وجوب وجود الله سبحانه في أزليته علم استحالة تغييره لاستحالة انقلاب الحقائق إذ لو انقلب الواجب جائزاً والجائز مستحيلاً لبطلت المعلومات ، (ص ٢٣٥) .

وهذا التقابل التام الذي أقامه ابن تومرت بين القياس العقلي والقياس الشرعي يؤدي إذا روعيت أحكامه وشروطه الدقيقة إلى التقارب بين ميداني الحكمة والشرعية ، ويؤدي إلى فتح باب الحكمة أمام رجال الشرع وباب الشرع أمام الحكماء بل ويؤدي حتماً إلى أن تتكشف الشريعة أمام الجمهور ، بكل ما فيها من بساطة ووضوح ، وتزول هذه الهالة التي وضعها علماء الشريعة حول علومهم ليزيدوا من غموضها أمام الناس .

ولكن هذا التقارب بين العقل والشرعية ينبغي أن لا يساء فهمه إذ من الممكن أن يفهم على أساس أن ابن تومرت قد أباح تدخل العقل في أحكام الشريعة من غير حدود . لكن هذا هو عكس ما قصد إليه ابن تومرت تماماً . إذ أن ما عابه على فقهاء المرابطين أنهم بالغوا في تحكيم عقولهم في أحكام الشريعة ، وكانت النتيجة أنهم أخرجوا من عقولهم أحكاماً لا صلة بينها وبين ما ورد به السمع ، أحكاماً قائمة على « الجهل والشك والظن » وهي - في رأي ابن تومرت - أصول الضلال (أعز ما يطلب ، ص ١٠) . ولكي يقاوم ابن تومرت هذا الانحياز نادى بمبدئه المعروف وهو أن « العقل ليس له في الشرع مجال » (ص ١٧) وأن « العقل لا مدخل له في السمع ، والسمع لا طريق له إلا التوقيف » (ص ١٤٦) .

ومع ذلك ، فإذا كان ابن تومرت قد قاوم على هذا النحو أولئك الذين يستنبطون من عقولهم أحكام الشريعة ، فإن مقاومته للطائفة الأخرى التي ظنت أن الشريعة خلو من الحكمة لم تكن أقل عنفاً من مقاومته للطائفة الأولى . يقول ابن تومرت إن طائفة ذهبت إلى أن العقل ليس فيه إلا الإمكان والتجويز وهما شك والشك ضد اليقين ومحال أخذ الشك من ضده ، واعتماداً على هذه الحجة وأمثالها يذهبون إلى أن الشريعة خلو من الحكمة . وهذا خطأ . وهذه إشارة ترد على بعض من لا خلاق له فيما ذهبوا إليه من أن الشريعة لا حكمة فيها ، وأنها ليست على سنن العقل جارية طعناً منهم في الدين وجهلاً بحكمة الله تعالى ، (أعز ما يطلب ، ص ١٦٤) .

والحل الوحيد أمامنا مراعاة شروط القياس الشرعي وشروط القياس العقلي على نحو ما ذكرنا وسنرى في نهاية الأمر أن الشريعة أخت للحكمة .

ولا أدل على أن الشريعة تجري على سنن العقل وليست خلواً من الحكمة كما افترى المفترون ، أننا نجد فيها جميع الأدلة والبراهين على وجود الله . فالشريعة تخبرنا بأن الله فاطر السموات والأرض . وأنى الله شك فاطر السموات والأرض ، فأخبرنا الله تعالى في هذه الآية الكريمة أن وجوده ليس فيه شك لأنه فاطر السموات والأرض ، وما انتفى عنه الشك وجب كونه معلوماً ، فنثبت بهذا أن الباري يعلم بضرورة العقل ، (ص ٢٣٠) . وتأمل هذه الآية الأخرى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » (نفس الصفحة) ، معناها أن الإنسان حادث ، لأنه خلق بعد أن لم يكن . وإذا علم الإنسان هذا علم وجود خالقه . والقرآن الكريم مليء بهذه الآيات التي تشهد بوجود الخالق والتي تخاطب في الإنسان عقله .

فالليل والنهار والناس والدواب والأنعام والطيور والسموات والأرض
وجميع المخلوقات ، كل هذه أشياء حادثة ، وإذا علم الإنسان حدوث جسم
واحد علم حدوث سائر الأجسام لمساواتها في التحيز والتغير والجواز
والاختصاص والحدوث والافتقار إلى الفاعل . . . وإذا علم أنها موجودة
بعد أن لم تكن علم أن المخلوق يستحيل أن يكون خالفاً ، (ص ٢٣٣) .

ثم يضيف ابن تومرت إلى هذه الأدلة أدلة أخرى فيقول مثلاً :
« وبالفعل الواحد يعلم وجود البارئ سبحانه وكذلك الثاني والثالث إلى
ما لا ينحصر ، ويقول أيضاً : « كما يعلم بحدوث الحركة الواحدة لوجوب
افتقارها إلى الفاعل واستحالة وجودها من غير فاعل ، .

ثم يجمع ابن تومرت آيات العناية الإلهية ودلائل الاختراع الرباني
فيما أطلق عليه « تسبيح البارئ سبحانه » فيقول :

« سبحانه من أرسى مهاد الأرض بالشامخات وارتفعت بقدرته
السموات ودبر الأزمان بالنور والظلمات ، وتكدت لجلاله القاسيات
وأثار السحاب بالعاصفات وانزل الشجاج من المعصرات فأخرج به من
الأرض البركات . وقسم بعدله الأقوات . سبحانه من قيد الخلق بالحركات
والسكنات ، وصورهم بتباين الهيئات وسخرهم بتسلط الحاجات وأظهر
عجزهم بتبدل الحالات . . . سبحانه من أوضح لعباده الآيات وأظهر لهم
الدلالات على فاطر السموات فنطقت بوجوده الجمادات . . . ،
(ص ٢٤٢ — ٢٤٣) .

ونلاحظ أن ابن تومرت بالرغم من علمه التام بأقوال الأشاعرة
وبالرغم من موافقته لهم في القول بالجواهر الفرد عند تقسيمه للموجودات
وقوله إنها على ضربين « منفرد ومؤتلف » ، إلا أنه لم يؤسس براهينه على

وجود الله على هذا القول وضرب صفحا عنه - على عكس ما ذهب
الاشاعرة . وآثر أن تكون هذه البراهين هي نفس الأدلة التي وردت
في التنزيل الإلهي .

ويقتل ابن تومرت إلى نظريته في التأويل فيقول :

« السائلون ثلاثة : مسترشد ومستفت ومناظر . فالمسترشد يسأل عن
الحكم وعن الدليل . والمستفتي هو الذي يسأل عن الحكم . وأما المناظر
فليس هذا زمانه ، (أعز ما يطلب ، ص ٢٢٠) . وواضح أن المناظر
هو ما يقابل عند ابن رشد - الجدليين ، والمسترشد هو الذي يقابل
البرهانين ، أما المستفتي فمن الممكن أن نقول إنه يقابل الخطابين عند ابن
رشد ، لكن من الجائز أيضاً أن نقول إنه يمثل العوام في إيمانهم الأعمى ،
وفي رغبتهم الصادقة في التعرف على أحكام الشريعة دون إجهاد أنفسهم
في التفتيش عن الأدلة والبراهين العقلية .

وابن تومرت يقف في صف هؤلاء العوام ونشعر بتفضيله لطريقة
إيمانهم . فموقفه مثلاً من المتشابهات هو موقف السلف الصالح . « ما ورد
من المتشابهات التي توهم التشبيه والتكليف كآية الاستواء وحديث
النزول وغير ذلك من المتشابهات في الشرع فيجب الإيمان بها كما جاءت مع
نفي التشبيه والتكليف ، (ص ٢٣٣) وفي موقفه من مسألة صفات الله
نجدد لا يوافق الأشاعرة في تصورهم لها على أنها معان قديمة قائمة بالذات ،
ولا يوافق المعتزلة في تصورهم لها على أنها عين الذات ، بل يقرر أن الصفات
هي أسماء الله تعالى التي سمي بها نفسه وهي موقوفة على إذنه ثم يؤكد
أنها ينبغي أن تفهم على أنها استحالات للنقائص : « فإذا علم انفراد
بوحدايته على ما وجب له من عزته وجلاله علم استحالة النقائص عليه .

لوجوب كون الخالق حياً عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً متكلماً من غير
توهم تكيف ، (ص ٢٣٥) .

لكنه مع هذا كله يجيز التأويل . ويميزه بنوع خاص للمسترشد
الذى يسأل عن الحكم وعن الدليل . وذلك لأن هذا المسترشد لن
يقنع بالوقوف عند الدلالات الظاهرة للألفاظ وقد يوقعه حرصه على
البحث عن الدليل والبرهان في التجسيم أو التعطيل . لهذا يصبح التأويل
هنا ضرورة .

ومن المبررات القوية للتأويل أن اللغة التي نزلت بها شريعتنا الغراء
تفتح المجال أمام كثير من التأويل . ففيها التشبيه والاستعارة وحذف
المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ووصف ما لا يعقل بصفة من يعقل
وتسمية الشيء بما يؤول إليه وتسمية الشيء بأصله وتسمية السبب
بالمسبب وتسمية الشيء بمعظمه وتسمية الشيء بما يقاربه وتسمية الشيء
بما يقارنه وتسمية الشيء بما يشاركه وتسمية الشيء بإسم ما يخالفه
وتسمية الشيء بإسم ما يناقضه وتسمية الجملة بإسم البعض وتسمية المعاني
بأسماء الأشخاص ، (ص ١٨٢) . وكل هذا يوجب العلم باللغة والأعراب
على من يأخذ نفسه بالتأويل .

لكن علماء اللغة الذين يقفون على أسرارها ويصبحون أهلاً للتأويل
لا يمثلون عند ابن تومرت طبقة خاصة بل يمثلون فقط أصحاب منهج
خاص في الاستدلال ، اتجهوا إلى الشريعة باعتبارها المصدر المشترك
لكل أنواع الاستدلال ، وباعتبار أنها محتوية أصلاً على الحكمة ، وحاولوا
أن يخرجوا الألفاظ من دلالتها الظاهرة إلى دلالتها المجازية من غير أن يخلوا
في هذا بعادة لسان العرب .

وأصحاب التأويل يلجأون إلى القياس العقلي . ولكن القياس العقلي له شروطه ومواصفاته ، ذكرناها سابقاً ، وتتلخص في المساواة فيما يجب وفيما يجوز وفيما يستحيل ، وعدم قياس دائرة الوجوب على دائرة الجائز أو دائرة المستحيل . وإذا راعى المتأول هذه الشروط ووضعها نصب عينيه فإن قياسه سيكون حتماً قياساً صحيحاً ، وسيكتشف أيضاً في هذه الحالة أنه لا خلاف بين الحكمة والشريعة .

أما إذا لم يراع شروط القياس العقلي الصحيح ، فإنه سينتهي حتماً إلى أقيسة فاسدة وسيتوهم قيام تعارض بين الحكمة والشريعة . يقول ابن تومرت : « إن القياس الفاسد على خمسة أضرب : قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلل وقياس الأفعال . فأما قياس الوجود فهو قياس المجسمة الذين قالوا بأن جميع ما شاهدنا وجوده على ثلاثة أقسام : جواهر وأعراض وأجسام . وأدى بهم هذا إلى أن يلحقوا الجسمية بالله سبحانه أو أن يقولوا بأنه جوهر متحيز . أما قياس العظمة الذين قالوا إن جميع ما شاهدناه من موجودات إنما هو ولد من ولد وزرع من زارع وطائر من بيضه ، وطرردوا ذلك في جميع الموجودات فخرم ذلك إلى إبطال الفاعل . وأما قياس المشاهدة فهو قياس أصحاب الجهة الذين قالوا إن جميع ما شاهدناه من موجودات لم نشاهد شيئاً إلا في جهة . وكذلك الغائب عنا أي الباري سبحانه . وأما قياس أصحاب العلل الذين قالوا بأن قيام العلم بالعالم علة في كونه عالماً شاهداً فكذلك ينبغي أن يكون في الغائب فوصفوا علم الله تعالى بأنه علة . لكن هذا خطأ إذ أن العلة يجوز أن تفارق المعلول ويجوز أن تبقى معه فليس بقاؤها بأولى من مفارقتها ولا مفارقتها بأولى من بقائها إلا بمخصص . وأما قياس الأفعال فإنهم أرادوا بذلك خروج بعض المخلوقات عن أن يكون الباري سبحانه خالقها لحياتها توهموها وذلك أنهم قالوا رأينا شاهداً بأن كل من فعل فعلاً اتصف به . فمن

اعتدى أو ظلم سمي بذلك جائراً وظالماً فدل هذا على أن البارى سبحانه لا يفعل ظليماً ولا جوراً ، إذ لو فعل هذا لسمى به ، والذي قالوه باطل لأن البارى سبحانه لا تنصف أفعاله بالجور والظلم ، (ص ١٦٥-١٦٦) .

* * *

هذا يحمل نظرية ابن تومرت في التوفيق بين الحكمة والشرعية . وليس هناك ما يمنع من أن يكون ابن رشيد قد اطلع على كتابات ابن تومرت . ولكن مادامنا نفتقر إلى دليل قاطع يؤيد هذا الإطلاع ، فليس أمامنا إلا أن نحلل كتابات ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشرعية لنرى مدى التشابه بين أقواله في هذا الباب وأقوال ابن تومرت .

فابن تومرت — كما رأيناه — يرى أن التوحيد قائم على أساس النظر العقلى ويبرز في هذا السبيل فضل العلم والعلماء ويورد الآيات القرآنية التى توصى بالنظر العقلى . وكذلك ابن رشد ، فإنه أبرز ما يقرره الشرع من وجوب النظر بالعقل فى الموجودات . يقول ابن رشد : « وإذ تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل فى الموجودات واعتبارها ، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس ، أو بالقياس ، فواجب أن نجعل نظراً فى الموجودات بالقياس العقلى . وبين أن هذا النحو النحو من النظر الذى دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر بأنواع القياس . وهو المسمى برهاناً — وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وموجوداته بالبرهان كان من الأفضل — أو الأمر الضرورى — لما أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات بالبرهان ، أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها ، (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال كتاب فلسفة ابن رشد يحتوى على كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة تأليف ابن رشد - المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥ ، ص ١٠) .

فإن رشد يرى أن الشريعة حق ، وأن الحكمة حق « والحق — كما يقول في فصل المقال — لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد عليه » (ص ١٥) . ثم يقرر ابن رشد في نفس الكتاب أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر المشرع فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبهه أو سبيه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تعريف أصناف الكلام المجازي » (ص ١٦ - فصل المقال) . وهذه هي ألقاظ ابن تومرت بعينها .

وكما قرر ابن تومرت أن الشريعة تحتوى على الحكمة وأنها جارية على سنن العقل يقرر ابن رشد أن الشرع « يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور » (ص ٢٩) . أى أنه يشتمل فيما يشتمل عليه على طريقة البرهان ، لأنهما أى الحكمة والشريعة - أختان رضيعتان . وهذا ما لم يقل به أحد من فلاسفة الإسلام إلا ابن تومرت ، إمام الموحدين وفيلسوفهم الأول . بل إن ابن تومرت لم يؤلف كتاب فصل المقال إلا « ليثبت لهؤلاء الذين ظنوا بالحكمة سوءاً من ناحية مخالفتها للشرع أنها أى الحكمة أكثر اتفاقاً مما ظنوا مع أصول الشرع عندما يقفون على كنهها ، وليثبت أيضاً للذين ظنوا بالشرع سوءاً من ناحية عدم اتفاقه مع الحكمة أنه أى الشرع أكثر اتفاقاً مع الحكمة إذ اوعى في تأويله التأويل المشروع وعدم خرق الإجماع » .

وبراهين ابن رشد على وجود الله هي عينها البراهين الواضحة البسيطة التي وردت في القرآن الكريم ، وأعنى بها دليل العناية ودليل الاختراع ، وهي عينها البراهين التي قال بها ابن تومرت . ونقد ابن رشد للأشاعة

بصفة خاصة على أساس أنهم يقيسون الغائب على الشاهد هو نفس النقد الذى وجهه ابن تومرت لهم . وحديث ابن رشد فى التقابل بين القياس العقلى والقياس الفقهى هو نفس حديث ابن تومرت فى المقابلة بين القياس العقلى والقياس الشرعى . وتقسيم ابن رشد الناس د فى فصل المقال وفى مناهج الأدلة فى عقائد الملة ، إلى برهانيين وخطايين وجدليين هو نفس تقسيم ابن تومرت للسائلين إلى ثلاثة أصناف : مسترشدون مستغفون ومناظر . وكلام ابن رشد عن التأويل هو نفس كلام ابن تومرت عنه ، وحديثهما عن معناه يكاد يتفق فى الألفاظ . ونقد ابن رشد للمتكلمين فى كتابه مناهج الأدلة فى عقائد الملة للأدلة التى ساقوها حول الصفات والجهة والرؤية والعدل والجور هو نفس أنواع الأقيسة الفاسدة التى تحدث عنها ابن تومرت وهى قياس الوجود وقياس العادة وقياس المشاهدة وقياس العلة وقياس الأفعال (١) .

لكن ابن رشد وابن تومرت متفقان معاً على عدم إذاعة الحكمة بين الجمهور . فابن رشد ينقد المتكلمين والفلاسفة - وبخاصة الغزالي - ويكفرهم لأنهم صرحوا بالحكمة للجمهور ، والصواب كان ألا يصرح (أى الغزالي) بالحكمة للجمهور ، وابن تومرت كذلك بالرغم من إيمانه بالدور الذى يلعبه التأويل إلا أنه يفضل الوقوف عند ظاهر الشرع وظاهر المتشابهات ويؤثر الإيمان بها بلا تشبيه ولا تكيف . لكن عدم التصريح بالحكمة للجمهور لا يتفق منطقياً مع ما أوصانا به الشرع من تحكيم النظر العقلى ومع ما أراده كل من ابن تومرت وابن رشد من تثقيف الجمهور وانتشاله

(١) نلاحظ فيما يتعلق برأى ابن تومرت فى الجهة ونفيه لها عن الله تعالى كان أكثر منطقية مع نفسه من ابن رشد. وذلك لأنه نفى التجيز عن الله سبحانه برفضه قياس الوجود : قياس المسمدة فكان من الطبيعى أن يرفض الجهة فيما أطلق عليه قياس المهادنة : وهو القياس الموجه ضد أصحاب الجهة . أما ابن رشد فمع نفيه للتجيز أقر بأن الله تعالى فى جهة (انظر مناهج الأدلة فى عقائد الملة) .

من هذا الجهل الذى أرادهم فقهاء المرابطين كما أسلفنا ، ليظلوهم — أى هؤلاء الفقهاء — فى نظر الجمهور الملجأ الوحيد لهم ولسلاطينهم فى أمور الدين . فالمنطق يأبى علينا أن نسلم بأن ابن تومرت وابن رشد أراد أن يستبدلوا بالارستقراطية الفقهية التى كانت سائدة فى عهد المرابطين أرستقراطية عقلية . وهذا المنطق نفسه يفرض علينا القول بأن كسب الجمهور إلى صفوفهما كان أمراً يسعى إليه كل منهما . فقيم إذن القول بعدم التصريح بالحكمة أو بعدم التصريح بالجمع بينها وبين الشريعة للجمهور ؟

الحكمة الضارة بالجمهور هى الحكمة الملفقة التى ابتدأ فيها الحكماء والمتكلمون والفلاسفة من مقدمات أخرجوها من عقولهم ، لا من الشرع فى أصوله ، ومن تأويلات « نزلوها » بنص تعبير ابن رشد - على الاعتقاد بوجود الله ووحدانيته وصفاته - وكونه جسماً وكونه فى جهة ، وكذلك على الاعتقاد بحدوث العالم وقضاء الله وقدره والجور والعدل . . . الخ ، وعرضوا كل هذا للجمهور فأفسدوه وأفسدوا الحكمة والشرع جميعاً . وإذا كانت الحكمة كلها من هذا الطراز الملفق ، فالتصريح بها للجمهور ضار لا ريب فى ذلك . لكن الحكمة ليست - لحسن الحظ - كلها من هذا الطراز أو على الأقل فإن الحكمة كما فهمها ابن تومرت وابن رشد والتى كانوا يأملان فى إزالتها بين الجمهور فى تنويره بها تمشياً مع الاتجاه العام لفلسفة الإسلام فى عهد الموحدين ليست من هذا الطراز .

الحكمة الضارة التى ينبغى عدم التصريح بها للجمهور هى إذن أقوال المتكلمين وتخريجات الفلاسفة ، التى شوشوا بها عقول الجمهور وأبعدوهم بها عن شريعتهم الحقة . الحكمة الضارة هى تلك التى أباح المتكلمون والفلاسفة فيها أن يعقدوا التماثل حيث لا تماثل ، وأن يقيسوا الغائب

على الشاهد ، وأن يخلطوا بين ميادين الواجب والجائز والمستحيل ، تماماً كما خلط رجال الشرع الذين حصروا أنفسهم في الفروع والخلافات (في عهد المرابطين) بين ميادين الوجوب والتحليل والتحرير .

أما الحكمة المفيدة التي ينبغي إزاعتها بين الجمهور فهي تلك التي تبدأ بالتزام نص الشرع ، وبالوقوف عند ظاهره ، وبالتوقف والحيطه في الحكم بأن هذه الآية أو تلك من المتشابهات أم لا ، وبعدم الالتجاء إلى التأويل إلا إذا دعت الضرورة إليه ، مع ملاحظة أن هذا التأويل يجب أن لا يخرج عن لسان العرب ، وأن أى تأويل أو قياس يسقط إذا كان هناك نص غير ملتبس يعارض أو إذا كان يناقض السنة سواء كانت خبراً متواتراً أو عملاً . هذه الحكمة التي تراعى هذا كله هي التي تلتقى بالشرع حتماً وهي التي علينا أن نذيعها بين الجمهور ، إذا كنا واثقين من قدرته على التأويل الصحيح في الحدود المشروعة المرسومة له ، وذلك لأننا سنجنى من وراء إزاعتها الخير كل الخير .

وفي كلمة واحدة نستطيع أن نقول إن الحكمة الضارة التي ينبغي عدم التصريح بها للجمهور هي الفلسفة الإسلامية ، أما الحكمة المفيدة التي ينبغي التصريح بها للجمهور فهي الفلسفة القرآنية .

الفصل الرابع

تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي

بعد الموحدين

المقالة الأولى

فذلكرة تاريخية

انتهى الأمر بدولة الموحدين أو دولة بني عبد المؤمن (وقد سميت بهذا الاسم الثاني لأن المهدي بن تومرت أوصى بدولة الموحدين إلى مريده وتليذه عبد المؤمن بن علي فورثها وأورثها بنيه) إلى الضعف والانحلال ، وكانت أفريقية (تونس) بالذات ، حتى إبان الفترات الزاهية في حكم الموحدين من أصعب أقطار الشمال الأفريقي انقياداً للوحدين ، وذلك نتيجة لثورة علي بن اسحق المسوفي المعروف بابن غانية ، والذي كان يمثل آخر المدافعين عن دولة المرابطين ، ونتيجة أيضاً لغارات الهلاليين المستمرة عليها.

وقد حدث أن اختار أحد خلفاء عبد المؤمن وهو الخليفة محمد الناصر « الشيخ أبو محمد عبد الواحد بن أبي حفص » ليحكم أفريقية باسم الموحدين. وكان هذا الشيخ من أكبر المتحمسين لعبد المؤمن ومن أخلص المريدين للمهدي ابن تومرت . وقد استطاع هذا الشيخ أن يسيطر على أفريقية تماماً حتى وفاته عام ٦١٨ هـ . وتبعه في الحكم على أفريقية من قبل الخلفاء الموحدين أولاده من الحفصيين . ولما ضعفت الحكومة المركزية للموحدين في مراکش استطاع أحد أولاد الشيخ أبو محمد بن أبي حفص ، وهو أبو زكريا يحيى بن عبد الواحد أن يعلن استقلاله التام بأفريقية عن الحكومة المركزية في مراکش . وكان ذلك في عام ٦٢٧ هـ . (الاستقصاء في أخبار دول المغرب الأقصى للسلاوي ، ج ١ ، ص ٢٠٠) . وهكذا بدأت الدولة الحفصية على مسرح الأحداث وهي — كما نرى — قد بدأت باعتبارها امتداداً لدولة

الموحدين ولكنها أعلنت استقلالها عنهم بعد ذلك . ولم يمض وقت طويل حتى أعلن إدريس المأمون عدم إيمانه بالمهدى ابن تومرت ولعنه في خطبه وقال إن المهدى بشر و ليس معصوماً ، شأنه في ذلك شأن سائر البشر . وقال إن العصمة وقف على الأنبياء وحدهم . وكان آخر ملوك الحفصيين هو محمد الحفصي الذي توفي عام ٩٣٢ هـ .

وبالرغم من ازدهار حضارة الحفصيين إلا أن تونس كانت قد عرفت أيامهم المطامع الاستعمارية على يد الفرنسيين أولاً ، عندما غزاهم لويس التاسع في عهد محمد المستنصر بالله بن يحيى بن عبدالواحد ، وذلك عام ٦٦٨ هـ . ولكنهم أوى (الفرنسيين) هزموا . وكانت هزيمتهم الشهيرة في دمياط سابقة على هذا التاريخ ، في عهد السلطان الكامل بن أيوب عام ٦٤٧ هـ . وفي هذا قال أحد الأدباء التونسيين :

يافرنسيس هذه أخت مصر قهياً لها إليه المصير

لك فيها دار ابن لقمان قبر وطواشيك منكر ونكير

(نقلا عن أبي دينار : المؤنس .. ، ص ١٢٩) . وعرفت تونس هذه المطامع الاستعمارية ثانياً على يد الأسبان مرة والترك والعثمانيين مرة أخرى حتى انتهى الأمر إلى أن استولى عليها خير الدين باشا التركي في حدود عام ٩٤٠ ، وغلب عليها صاحبها الحسن بن محمد الحفصي . فقر الحسن إلى طاغية الأسبان وطلب منه النجدة ، فأعطاه العساكر ورجع بها ، فمزم خير الدين باشا واضطره إلى الفرار إلى الجزائر . وكان لا بد للحسن أن يدفع الثمن ، فسمح للنصارى الأسبان في مشاركتهم الحكم في تونس ، واستباحوا أهلها إلى أن استطاع الترك العثمانيون أخيراً أن ينتصروا مرة أخرى ويدخلوا تونس عام ٩٨١ هـ . وضمت تونس ابتداء من هذا التاريخ إلى الدولة

- ٢٧٩ -

العثمانية . وبدأ فيها حكم النيشرية (الجند العثمانيين) وحكم الدايات (القواد العثمانيين الذين قسموا البلاد فيما بينهم) ثم تلاه حكم البايات إلى أن منيت تونس بالاحتلال الفرنسي عام ١٨٨١ م - أي بعام واحد سابق على احتلال الانجليز لمصر - فاعتصبت فرنسا كل حقوق التونسيين واستولوا على ثروات البلاد وحطموا الشخصية التونسية العربية بكل الوسائل ، واستبدلوا باللغة العربية اللغة الفرنسية ، وصادروا جميع الحريات . لكن ما لبث الشعب التونسي أن ثار ثورته العارمة ، وأحرز الاستقلال الداخلي في ٣ يونيو ١٩٥٥ .

* * *

وفي كل من المغرب الأقصى والأوسط قامت دولة بني مرين (المغرب الأقصى) ودولة بني عبد الواد (دولة بني زيان) في ظروف شبيهة تماماً بالظروف التي قامت فيها دولة الحفصيين في أفريقيه . وبني مرين وبني عبد الواد كانوا أولاد عمومة ، وكانوا من زناته ، أعنى أنهم لم يكونوا من مصمودة قبيلة الموحدين . وكان بدء ظهورهما على مسرح الأحداث أيام ضعف الموحدين . وكان بني مرين في أول أمرهم « يسكنون بلاد القبلة من زاب أفريقيه وينتقلون من مكان إلى مكان ، وجل أموالهم الإبل والحيل ، وطعامهم اللحم والتمر ، ودخلوا بلاد المغرب سنة ٦١٠ هـ . مثل ما دخلت لمتونة فوجدوا البلاد خالية وملوك الموحدين اختلفت آراؤهم فشنوا الغارات وقطعوا الطريق . . » (ابن أبي دينار ، ص ١٣٧ - ١٣٨) وما زال أمرهم ينمو . وساعدوا الحفصيين في تقويض ملك الموحدين وفي استقلالهم عنهم . فكافأهم الحفصيون على ذلك بأن تركوا للأمير « أبو محمد عبد الحق من بني مرين » مهمة جمع الخراج باسمهم في ذلك الجزء من المغرب الأقصى . فأسهموا بهذا في الإجهاز على ما بقي من قوة الموحدين هناك . وكان الظهور لبني

مرين على الموحدين عام ٦١٣ . ولكن لم تقيم دولة بني مرين حقاً بالمغرب الأقصى إلا بعد أن ولي الأمير أبو يحيى أبو بكر بن عبد الحق الحكم، وكان ذلك عام عام ٦٤٢ . وكان بنو مرين يخطبون أول أمرهم لبني حفص، ثم استقلوا عنهم، وسيطروا سيطرة تامة على جميع مدن المغرب الشمالى والغربى . وأصبحت فاس أيام الأمير « أبو يوسف يعقوب » قاعدة حكم بني مرين، الذى قتل آخر خليفة للموحدين وهو « أبود بوس »، عام ٦٦٨ (السلامى، ج ٢، ص ١٣) . وعبر هذا الأمير المحيط إلى الأندلس لمعاونة بني الأحمر ملوك غرناطة في قتالهم مع الأسبان المسيحيين، وانتصر عليهم ولكنه لم يستطع أن يفرض سلطانه على الأندلس، فقتنع بالسيطرة على المغرب الأقصى كله، فيما عدا بلاد الريف التى ظلت بعيدة عن سلطانه وسلطان أولاده وأحفاده، وذلك لخضوعها لنفوذ « بني وطاس »، وهم نخذ من بني مرين، ولكنهم ليسوا من بني عبد الحق . وقد تكرر تأديب بني مرين لبني وطاس دون جدوى، لتحصنهم بحصن « تازوطا » الذى كانوا يستحكمون به والذى فشل بنو مرين فى الاستحواذ عليه . وأخيراً استطاع بنو وطاس أن يضعوا أيديهم على السلطة فى المغرب الأقصى كله بعد أن كان قد ضعف حكم بني مرين، وبعد نجاحهم أيضاً فى طرد وزراء بني مرين الذين كانوا قد استأثروا بالسلطة فى آخر أيام الدولة المرينية . ونستطيع أن نعد عام ١٤٢٠ م . السنة الحقيقية التى انقضى فيها حكم السلاطين من بني مرين فى المغرب الأقصى، أما انقضاء حكم الوزراء ورجال القصر فى هذه الدولة فقد استمر حتى عام ١٤٦٥ م . (André-Julien ; Histoire de l'Afrique du Nord, p. 191).

وقد عرف حكم الوطاسيين للمغرب الأقصى هجوماً البرتغال المتكرر على ثغوره فاستولى البرتغاليون على سبتة عام ٧١٧ هـ، وعلى طنجة عام ٨٦٩ هـ . وتوالى بعد هذا غارات البرتغاليين على جميع الثغور . ووافق هجوم

البر تغالين على ثغور المغرب الأقصى وتهديدهم له في آخر أيام الوطاسيين ظهور دولة جديدة بالمغرب هي دولة الأشراف السعديين التي سنشير إليها بعد قليل .

* * *

أما المغرب الأوسط (الجزائر) فكان قد استقل به هو الآخر أيام ضعف الموحدين بنو زيان أو بنو عبد الواد ، الذين حكموا أول أمرهم في تلمسان من قبل خليفة الموحدين في مراکش ، وذلك منذ عهد الخليفة الموحدي الراشد بن المأمون إلى يغمراسن بن زيان ، بولاية تلمسان من قبله . واستطاع يغمراسن أن يحافظ على سلطان الموحدين في هذا الجزء من المغرب . بل إنه لما قويت شوكة الحفصيين في أفريقية هاجموا يغمراسن ليقوضوا حكم أو تبعية حكم الموحدين بها ، فدافع عنها يغمراسن . ولكنه هزم على يد الأمير الحفصي أبو زكريا يحيى . ومع ذلك ، فقد رأى هذا الأخير أن يترك الحكم في يد يغمراسن ليحكم تلمسان هذه المرة من قبله هو لا من قبل الموحدين . وهكذا نشأت هذه الدولة أول أمرها كامتداد لدولة بني حفص . ولكن يغمراسن أصبحت له مكانة سامية ، واستطاع أن يقوى من حكمه عندما تغلب على السعيد ، أحد الخلفاء المتأخرين من الموحدين ، عندما هم (أي السعيد) باسترجاع ملك آبائه ، فهاجم يغمراسن ، ولكن انتصر عليه هذا الأخير عام ٦٤٥ هـ . وإبتداء من هذا العام أصبح يحكم تلمسان في شبه إستقلال عن دولة بني حفص في أفريقية .

لكن حكم بني عبد الواد بالمغرب الأوسط ، كان محصوراً بين دولتين قويتين : دولة بني مرين في المغرب الأقصى ودولة بني حفص في أفريقية . ولهذا شهدت القرون الثلاثة التي إستمر فيها حكم بني زيان (بني عبد الواد)

للمغرب الأوسط (من ١٢٣٥ م إلى ١٥٥٤ م) حروباً طويلة ، كان يشنها عليهم تارة الحفصيون ، وتارة أخرى بنو مرين ، وبخاصة من جانب هؤلاء أيام الخليفة يعقوب بن يوسف من بني مرين . وانتهى الأمر بهذه الدولة إلى الضعف التام . ثم شهدت نهضة أخرى على يد العرب الهلاليين الذين انضموا إلى بني زيان ، وإليهم يرجع الفضل في استمرار هذه الدولة بالمغرب الأوسط ثلاثة قرون من الزمان .

وقد ظل ملك بني زيان بالمغرب الأوسط متمسكاً إلى أن بدأت غارات الأسبان عليه ، فاستولوا على بجاية عام ٩١٠ هـ ثم على وهران عام ٩١٤ هـ ، ولم يقوى بنو زيان على مقاومتهم . وكانت الدولة العثمانية في ذلك الوقت في أوج عظمتها ، وكانت قوتها البحرية بقيادة خير الدين باشا وأخيه عروج باشا ، قد طار صيتها في أقطار الأرض . فاجتمع رأى المسلمين في الجزائر على مخاطبة خير الدين باشا ، لاجئين إليه ، لنجدهم من الأسبان . وكتب إليه الفقيه الصالح أبو العباس أحمد بن القاضي الزواوي قائلاً : « إن بلادنا بقيت لك أو لأخيك أو للذئب » . فأقبل العثمانيون نحو الجزائر مسرعين ، واستولى عروج باشا على ثغر الجزائر بعد ما كان قد استحوذ عليه الأسبان ، واستولى على تلمسان بعد أن تم عليه القضاء على مقاومة بني زيان ، وذلك عام ٩٢٣ هـ . ولكن عادت تلمسان مرة أخرى إلى حكم بني زيان . ولم يستطع الترك العثمانيون أن يدخلوها إلا عام ٩٥٢ هـ . واستمرت في أيديهم حتى عام ١١١٣ هـ ، حين دخلها الفرنسيون واستعمروها . واستمر استعمارهم لها حتى قام الشعب الجزائري بكفاحه المشهور ضد فرنسا . ذلك الكفاح الذي استمر ١٣٢ عاماً ، بدأه في سنة ١٨٣٠ م الأمير البطل عبد القادر الذي استمر يحارب الفرنسيين حتى عام ١٨٤٧ م ، حين اضطر إلى التسليم لا خوفاً من الموت ، ولكن

إشفافاً على وطنه من التخريب والدمار . ثم توج هذا الكفاح بقيام حرب التحرير الجزائرية في أول نوفمبر عام ١٩٥٤ ، تلك الحرب البطولية التي إنتهت بتوقيع إتفاقيات إيشيان في ١٨ مارس عام ١٩٦٢ ، ثم بإعلان الاستقلال والنصر وقيام الجمهورية الجزائرية المستقلة بلد المليون شهيد ، وذلك في ٣ يوليو عام ١٩٦٢

* * *

ونعود إلى المغرب الأقصى أيام حكم بني وطاس لتحدث عن ظهور دولة السعديين ثم دولة العلويين الفلالية .

والأشراف السعديون من آل زيدان ينتمى نسبهم — فيما يقال — إلى محمد النفس الزكية . وقد ذهب المقرئ في نفح الطيب إلى أنهم بنو سعد ابن بكر بن هوازين الذين منهم حليلة السعدية ظئر رسول الله . لكن السلاوى يعلق على هذا الرأى قائلاً : « وهذا النقل ضعيف » (الاستقصاء ، ج ٣ ، مجلد ٢ ص ٢) . ولا يستبعد السلاوى أن يكون نسبهم شريفاً ، لأنه « لا يلزم من عدم وضوحه عدم ثبوته » . وكان يجيئهم إلى بلاد المغرب في القرن السابع الهجرى . وما زالوا مقيمين بدرعة في أرض السوس إلى أن نشأ منهم أبو عبد الله محمد القائم بأمر الله ، في الوقت الذى كانت قد إستحكمت فيه شوكة البرتغاليين في البلاد أيام حكم بني وطاس .

ولم يكن لبني وطاس من مظاهر الحكم في بلاد السوس إلا مجرد الاسم فقط ، لأن ملكهم كان في حواضر المغرب وكانوا في شغل تام بقتالهم مع البرتغاليين . ولما رأى الناس ما وصل إليه ملك المغرب من الانحطاط والضعف تلفتوا حولهم ، فإذا بأصوات أولاد أبي عبد الله محمد القائم بأمر الله وهم أبو بكر وأحمد ومحمد (وبخاصة أحمد ومحمد) تستنفرهم

وتدعوم إلى جهاد العدو ، وتثير في الوقت نفسه نفوسهم ضد بني وطاس .
وكان أن تنبه أبو العباس الوطاسي إلى قوة الأشراف ، ودخل معهم في
معارك انتصر فيها الأشراف . وحاربوا البرتغاليين وانتصروا عليهم .

وفي ذلك الوقت كان العثمانيون قد دخلوا الجزائر واستقروا بها .
ولما وصل إلى السلطان سليمان العثماني خبر إنقراض الدولة الوطاسية
واستيلاء السعديين على المغرب الأقصى ، كتب إلى عبد الله الشيخ يهنئه
بالمك ، ويلتمس الدعاء له أى بإسمه في المغرب الأقصى . لكن عبد الله
الشيخ رفض . فبعث إليه من احتال على قتله والتخلص منه فتم ذلك
عام ٩٦٤ هـ . وتلاه ابنه أبو محمد عبد الله الغالب بالله الذي كتب له النصر
على العثمانيين ، لكن عن طريق محالفة الأسبان والنزول لهم على « حجر
باديس » .

وفي عهد السعديين كانت البلاد نهياً للأسبان ، وكانت في معارك
مستمرة مع الوطاسيين من جانب ومع العثمانيين من جانب آخر . ومع
ذلك ، فقد استطاع السعديون أن يوجهوا أنظارهم إلى الأقطار الأفريقية
جنوب الصحراء ، في منحى نهر النيجر ، فوصلوا إلى بلاد تيسكورارين
وتوات وإلى « تنبكتو » من أرض السودان الأفريقي ، وانتشر الإسلام
في غرب أفريقيا نتيجة لهذه الحملات . ولهذا يعد حكم السعديين مرحلة هامة
من مراحل إنتشار الإسلام في غرب القارة الأفريقية .

لكن هذه الدولة تقوضت سريعاً وزال حكمها تماماً حوالى عام ١٠٢٣ هـ
بعد أن كانت قد شهدت أرض المغرب الأقصى تدفق كثير من المسيحيين
واليهود من بلاد الأندلس ، واستقروا بها .

وقد أفسح سقوطها المجال لظهور دولة أخرى للأشراف ، هي دولة

الأشراف العلويين أو الفلاليين . وكان هؤلاء الأشراف قد دخلوا إلى المغرب ونزلوا د بتافيلات ، في أوائل الدولة المرينية في المائة السابعة للهجرة ، وبعد وصول السعديين إلى وادي درعة بقليل . وهم من نسل الحسن بن علي بن فاطمة . وظلوا في بلدتهم الأصلية «الينبوع» ، بشبه الجزيرة العربية إلى أن تمت هجرتهم إلى المغرب . أما سبب هجرتهم إليه ، فيقال فيه إن أهل سجلماسة بعد تشتت الأشراف من آل إدريس وتفرقهم ، كانوا قد شعروا بالحنين إلى أن يكون بينهم شرفاء من نسل سيدنا علي ابن أبي طالب . ويحكى - فيما يروى السلاوى - أن أرضهم لم تكن تصلح الثمار بها . وكانوا يعزون ذلك إلى عدم وجود شريف بينهم . فأجمع رأي كبرائهم على الذهاب إلى أرض الحجاز ، واستحضار شريف من آل البيت ليقم بينهم ، تبركاً به ، فأحضروا المولى الحسن بن القاسم . وما أن تخلخلت قوة السعديين حتى طمع في السلطة فقيهان هما «حسون السملالي ومحمد الحاج الدلاني» . لكنهما يشلفتان حولهما فيجدان أن أهالي البلاد ملتفون حول الحسن بن القاسم . وينجح السملالي أول الأمر في القبض على ناصية الموقف ، وفي أسر الحسن بن القاسم . ولكن ابنه «المولى محمد» يشور ويفك أسر أبيه ويتولى الحكم .

لكن حكم الشرفاء الفلاليين كان - أولاً - نهياً لفتن داخلية كثيرة . جعلت الحروب متصلة بين فاس ومكناسة ومراكش ، وشهد من ناحية ثانية تعدد القوى الإستعمارية الطامعة في المغرب . فشهد حكمهم تدخل الإنجليز (احتلوا جبل طارق عام ١١١٧ هـ) ، وتدخل الأسبان (وكانوا في حروب متصلة مع الأشراف ، وبخاصة أيام السلطان إسماعيل الذي نجح بواسطة جيش الأفريقيين الذي كوّنه في أن يسيطر على معظم المدن الساحلية للمغرب وينزعها من الأسبان) ، وتدخل العثمانيين الترك

— ٢٨٦ —

(الذين نجح المغاربة في حصر وجودهم في الجزائر وردوهم مرات متتالية عن التوغل في أرض المغرب الأقصى) ، وأخيراً تدخل الفرنسيين . وتنتهى هذه الأطماع الاستعمارية بأن يصبح المغرب تحت النفوذ الفرنسى والنفوذ الأسباني . ثم كانت حرب الريف ضد الفرنسيين . ووقوف الملك محمد الخامس بجانب المطالب الوطنية ونفيه إلى مدغشقر . ثم كان أخيراً إعلان فرنسا وأسبانيا إستقلال المغرب في ٢٣ مارس سنة ١٩٥٦

المقالة الثانية

اتجاهات فلسفة الاسلام في الشمال الافريقي بعد الموحدين

كان الاتجاه العام في عهد الموحدين إباحة التأويل في أمور التوحيد بشرط أن لا يؤدي هذا التأويل إلى معارضة الشرع . وعلى عكس فقهاء المرابطين الذين رأوا أن يتركوا عامة الشعب في جهل مطبق ليصبح من حقهم هم وحدهم أن يقدموا له ولسلاطينهم فتاواهم وتفريعاتهم الفقهية ، جرى الموحدون على إذاعة الحكمة في أصولها والشرع في أصوله . ونادى ابن تومرت بأنه إذا كانت القاعدة أن « العقل ليس له في الشرع مجال ، وذلك من أجل أن يسد الباب أمام الفقهاء وتخريجاتهم في ميدان يقوم أصلا على السمع والتواتر والخبر ، فإن القاعدة في مسائل التوحيد والعقيدة والتنزيه وأصول الفقه — على العكس من ذلك — ستكون الاتجاه إلى التأويل العقلي . ولهذا انقطع علم الفروع في أيام الموحدين ، وانتشرت دور الحديث ، التي عمت جميع البلاد ، وساد فيها تيار عقلي يقوم على الاجتهاد ونبد التقليد .

وقد رأينا أن الدول التي تعاقبت على حكم المغرب ابتداء من القرن السابع الهجري بعد تفكك حكم الموحدين كانت تعد في أول أمرها امتداداً لحكم الموحدين ، ولكنها استقلت عنهم بعد ذلك .

وكان لا بد أن تتأثر اتجاهات فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي ابتداء من القرن السابع الهجري بهذين الموقفين السياسيين . فظهر في المدارس التي أنشأها بنو حفص في إفريقية وملوك فاس من بني مرين وملوك تلمسان

من بنى عبد الواد اتجاهان : اتجاه إلى الاجتهاد متابعة منهم للاجتهاد الذى نادى به الموحدون ، واتجاه إلى التقليد قاوموا فيه التيار العقلى عند الموحدين واعتمادهم على التأويل ، وطالبوا بإحياء السنة وبالعودة إلى العناية بفروع الفقه بعد أن كان قد تلاشى تماما الاهتمام بها فى عهد الموحدين .

نلس هذين الاتجاهين من خلال قراءة كتاب كسكتاب د البستان فى ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان ، لابن مريم (أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد الملقب بابن مريم الشريف الملقب المديونى التلمسانى) - طبعة الجزائر ١٩٠٨ ، ويُعد مرآة للحياة العقلية فى ذلك العصر .

فقد تتلمذ على الفقيهين الشقيقين : « أبو زيد وأبو موسى عيسى ، كثير من علماء المغرب كله . وكان الشقيقان « يذهبان إلى الاجتهاد ويتركان التقليد » (البستان ، ص ١٢٤) . وكانا قد رحلا إلى المشرق وناظرا تقي الدين بن تيمية فى حله حديث النزول على ظاهره . توفى أبو زيد - وهو أكبرهما - عام ٧٤٣ هـ وتوفى أبو موسى (الأخ الأصغر) عام ٧٤٩ هـ .

ومن تلاميذهما المشهورين بن مرزوق بن عرفة والشريف التلمسانى والإمام المقرئ وغيرهم كثيرون . وابن مرزوق هو محمد بن أحمد بن محمد ابن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق الحفيد العجيسى التلمسانى ، يقول عنه ابن مريم فى ترجمته إنه الفقيه الأصولى المفسر المحدث الحافظ المسند الراوية ، الجامع بين المعقول والمنقول ، والحقيقة والشريعة بأوفر محصول شيخ الشيوخ وآخر النظار الفحول . . . أما الفقه فهو فيه مالك ، ولأزمة فروعه جائز ومالك . فلورآه الإمام مالك لقال له تقدم فلك العهد والولاية . . . إلى ما انضم إلى ذلك من معرفة التفسير ودررد والاضطلاع بحقائق التأويل وغرره . . . وأما الأصول فالعضد ينقطع عند مناظرته ،

(البستان ، ص ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣) . ويضيف ابن مريم إلى ذلك أنه
د بقية النظر والمجاهدين ، (ص ٢٠٧) .

أما ابن عرفة فهو محمد بن عرفة الورغمي . يقول عنه ابن مريم إنه
د بلغ درجة كثير من التابعين وحكاية حاله في ذلك تحتاج لتأليف . وألف
تأليفه العجيبة كمختصره الفقهي لم يسبق به في تهذيبه وجمعه وأبحاثه الرشيدة
وحدوده الأنيقة ، وتأليفه المنطقي فيه من القواعد والفوائد على صغر حجمه
ما يعجز عنه الفحول ، وتأليفه في الأصول الديني والفقهي وغيرها من
املاءاته الحديثية والقرآنية والحكم الشرعية ، (البستان ، ص ١٩١) .
وقال عنه أحد تلاميذه وهو ابن ظهيرة المسكي في معجمه أنه د إمام علامة
برع في الأصول والفروع والعربية والمعاني والبيان والقراءة والفرائض
والحساب وسمع الموطأ على ابن عبد السلام وأخذ الفقه عنه وكان رأساً
في العبادة والزهد والورع ملازماً للشغل بالعلم ، رحل الناس إليه وانتفعوا
به ولم يكن بالمغرب من يجري مجراه في التحقيق ، (ص ١٩٤) . وكانت
وفاته عام ٨٠٣ هـ .

ويقول ابن مريم عن الشريف التلمساني أحد علماء هذا العصر ما يؤكد
قيام الاتجاهين اللذين أشرنا إليهما الآن وهما الاتجاه إلى الاجتهاد مع
الاهتمام بالأصول والاتجاه إلى التقليد مع الاهتمام بالفروع . فيقول :
د قال ابن خلدون عنه هو صاحبنا الإمام الفذ فارس المعقول والمنقول
صاحب الفروع والأصول ، (ص ١٦٤) . ويضيف أن عبد الله بن
عبد السلام كان يخلو إليه ، ويقرأ عليه د فصل التصوف من كتاب الشفاء
لابن سينا ومن تلخيص كتاب أرسطو لابن رشد ومن الحساب والهندسة
والهيئة والفرائض علاوة على ما كان الشريف يحمله من الفقه والعربية
(١٩ — تاريخ فلسفة)

وسائر علوم الشريعة وكانت له اليد الطولى فى الخلافات وقدم عالية ،
(ص ١٦٥) . ويقول أيضاً إن ابن مرزوق الخطيب كان يثنى عليه ثناء
عظيماً وذكر أنه وصل إلى درجة الاجتهاد فى المذهب ، (ص ١٦٦) .
ويضيف أنه « كان رحمه الله آخر الأئمة المجتهدين الراسخين » . انتهت إليه
إمامة المالكية بالمغرب ... فحييت به السنة وماتت به البدعة ، (ص ١٦٧)
والمقصود بالبدعة هنا بدعة الموحدين . ثم يضيف أيضاً : « كان حسن
البسط فى التأليف ألف كتاباً فى القضاء والقدر أجاد فيه ، وقدر الحق
مقداره ، وعبر عن تلك العلوم الغامضة أحسن تعبير . وإليه مفرع علماء
المغرب فى حل ما أشكل من علومه ... وكان من أئمة المالكية ومجتهديهم
فقيه النفس قائماً على الفروع والأصول ثباتاً ونحويلاً ، عالماً بالأحكام
واستنباطاتها ، قوى الترجيح سريع النظر متورعا فى الفتوى يعتمد عليه
أهل الدين والوالع ، (ص ١٧٢) . وقد توفى عام ٧٧١ هـ .

وفى ترجمة ابن مريم لمحمد القرشى التليسانى الشهير بالمقرى يقول
أيضاً عنه إنه كان « يقوم أتم القيام على العربية والفقه والتفسير ويحفظ
الحديث ... ويشارك مشاركة فاضلة فى الأصولين (أى أصول الفقه
وأصول الدين) والجدل والمنطق ، (ص ١٥٥) . وكانت وفاته
عام ٧٩٥ هـ .

ونستطيع أن نتابع ترجمة كثير من العلماء الذين ترجم لهم ابن مريم
فى البستان ، إلا أننا سنكتفى بهذا القدر . ونلاحظ أن الاتجاه العام
الذى يميز فلسفة الإسلام فى الشمال الأفريقى ابتداء من القرن السابع
الهجرى حتى القرن الحادى عشر تقريباً ، ألا وهو العودة إلى الاهتمام
بالمذهب المالكى بعد أن كان قد انقطع الاهتمام به تماماً فى عهد الموحدين
مع اهتمام بما يتبع ذلك من دراسة فروع الفقه والخلافات ، لم يمنع علماء

هذه العصور من دراسة الأصول وعلوم الحديث . وبهذا كان علماء هذه العصور مشاركين في الأصلين : أصول الفقه وأصول الدين ، إلى جانب عودتهم إلى الاهتمام بالفروع . فكانوا بهذا مقلدين ومجتهدين معاً . كانوا مقلدين من حيث أنهم رجعوا إلى المذهب المالكي ، نلبس ذلك من حديث ابن مريم عن العلماء ، وذلك بقوله : « حامل لواء المذهب » (مثلاً في ترجمته لسيدى أحمد بن يحيى الوشرى) . والمذهب هنا هو المذهب المالكي . وكانوا مجتهدين كذلك . إلا أننا يجب أن لا نفهم من الاجتهاد هنا ما كان يفهمه مهدي الموحدين وأتباعه من التأويل العقلي ، لأن الاجتهاد لم يخرج هنا عن كونه اجتهاداً في علوم الحديث والفقه والأصول مع محافظة تامة على السنة وعلى الاتجاه السلفي مع ميل نحو الوقوف عند الظاهر .

وكانت هذه الدراسات كلها ذائعة في المدارس التي عمل الحفصيون وبنو مريم وبنو عبد الواد على نشرها وافتتاحها في المغرب الأدنى والأقصى والأوسط . ولسنا نعرف على وجه الدقة إذا كان الإكثار من نشر هذه المدارس قد صاحبه عمق في الدراسة أم أنه قد أدى إلى بعض السطحية ، وإلى تسرع طلاب العلم في هذه العصور في تحصيل العلم . على أى حال ، فإن أحد علماء هذه العصور وهو محمد بن إبراهيم بن أحمد البدرى التلمساني الشهير بالإبلى (توفي عام ٧٥٧) ، يؤيده في ذلك المقرئ ، كان من رأيهما أن إنشاء المدارس قد صاحبه سطحية في الدراسة . وقال المقرئ سمعت الإبلى يقول إنما أفسد العلم كثرة التأليف ، وإنما أذهب بنيان المدارس . . . وذلك أن التأليف نسخ الرحلة التي هي أصل جمع العلم . فكان الرجل ينفق فيها المال الكثير وقد لا يحصل له من العلم إلا النذر اليسير ، لأن عنايته على قدر مشقته في طلبه . ثم صار يشتري

أكبر ديوان بأبجس ثمن فلا يقع منه أكبر من موقع ما عوض عنه . فلم يزل الأمر كذلك حتى نسي الأول بالآخر ، وأفضى الأمر إلى ما يسخر منه الساخر . وأما البناء فلأنه يجذب الطلبة إلى ما يرتب فيه من الجرايات ، فيقبل بها على من يعينه أهل الرئاسة للأجراء والأقراء منهم أو من يرضى لنفسه الدخول في حكمهم ، ويصرفونها عن أهل العلم حقيقة الذين لا يدعون إلى ذلك ، وإن دعوا لم يجيبوا ، وإن أجابوا لم يوفوا لهم بما يطلبون من غيرهم . انتهى . قال المقرئ وقد استباح الناس النقل من المختصرات الغريبة أربابها . . . (ص ٢١٧ من البستان) . وإلى مثل هذا الرأي ذهب أيضاً ابن خلدون في المقدمة في فصل في أن كثرة الاختصارات المؤلفة في العلوم مخلة بالتعليم ، طبعة عبد الرحمن محمد ، ص ٤٩٠) .

* * *

بيد أن ثمة إتجاها ثالثاً يضاف إلى هذين الإتجاهين وتميز به تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي في هذه القرون ، وأعنى به الإنجاء الصوفي . فكثير من العلماء الذين ترجم لهم ابن مريم كانوا إلى جانب مشاركتهم في علوم المعقول والمنقول ، وتبحرهم في الأصلين ، كانوا إلى جانب هذا وذاك من الأولياء أصحاب الكرامات ، وكانوا من الزهاد والعارفين أصحاب المقامات والأحوال . الأمر الذي يؤكد أنه إلى جانب الاهتمام بعلم الظاهر ، فإن هذه القرون قد تميزت كذلك بالاهتمام بعلم الباطن .

فقد ظهر في هذه القرون كثير من المتصوفة الزهاد أصحاب الكرامات على رأسهم سيدى محمد بن عمر الهوارى الذى توفى بوهران عام ٨٤٣ هـ . . . والذى يفيض صاحب البستان في ذكر كراماته ، وتلميذ عليه إبراهيم اللتى التنازى الذى كان هو الآخر من رجال التصوف وأصحاب الكرامات

والأحوال والذي كانت له القصائد الرائعة في الحب الإلهي . توفي عام ٨٦٦ هـ . ومن قصائده :

أبت مهيجتي الا الولوع بمن تهوى فدع عنك لوى والنفوس وماتقوى
هوان الهوى عز وعذب أجاجه وعلقمه أحلى من المن والسلوى
ومن لم يجد بالنفس في حب حبه فلوغته إفاك وصبوته دعوى
ولم يحتر من تعبه الهوى للهو الدنا فاختر لنفسك ما تهوى
فما الحب إلا حب ذى الطول والغنى وأملاكه والأنبيا وأولى التقوى
وخيرة رسل الله أفضل خلقه محمد الهادى إلى جنة الماوى .

ومن رجال التصوف في هذا العصر « زروق » وهو سيدى أحمد بن أحمد بن محمد بن عيسى البرنسى الفاسى الذى كانت وفاته عام ٨٩٩ هـ . ومن كلامه في بعض رسائله ، نقلا عن صاحب البستان ، ما يلى : « طفت مشارق الارص ومغاربها في طلب الحق ، واستعملت جميع الأسباب المذكورة في معالجة النفس ، وتحملت بقدر الإمكان في مرضاة الحق ، فما طلبت قرب الحق بشيء إلا كان مبعدى ، ولا عملت في معالجة النفس بشيء إلا كان لها معينا ، ولا توجهت لرضاء الحق إلا كان غير موف بالمقصود ففرغت إلى اللجوء إلى الله عز وجل في الجميع ، فخرج لى في أصل ذلك علة رؤية الأسباب ففرغت إلى الاستسلام ، فخرج لى منه رؤية وجوده وهو رأس العلل ، فطرحت نفسى بين يدى الله سبحانه طرْحاً لا يصحبه حول ولا قوة فصيح عندى أن السلامة من كل شيء بالتبرى من كل شيء ، والغنيمة من كل شيء بالرجوع إلى الله في كل شيء اعتباراً بالحكمة والقدرة ، وقياماً مع الطباع بشواهد الانطباع . ولما يرد من الله تعالى أمراً ونهياً وخيراً وقهراً أو عبودية لا تصحبها رؤية ، ورؤية لا يصحبها اعتماداً واتساعاً لا يصحبه

ضيق ، وضيقاً لا يصحبه اتساع إلا كنت متمثلاً في ذلك قول القائل :

قد كنت أحسب واصلك يشتري بنفائس الأموال والأرباح
وظننت جهلاً أن حبك هين تفنى عليه كرائم الأرباح
حتى رأيتك تجنبي وتخص من تختاره بلطائف الأمناح
فعلت أنك لا تنال بحيلة فلويت رأسى تحت طي جناح
وجعلت في عش الغرام إقامتي فيه غدوى دائماً ورواحي

ومن أشهرهم كذلك سيدى ابراهيم بن محمد المصمودى التلمسانى (توفى ٨٠٥ أو ٨٠٤ هـ) وأصله من صنهاجه المغرب قرب مكناسة . وكان ملازماً للجبل : « وكان في ملازمته للجبل إذا وجد به نوار الريح أمعن النظر في أنواعه وألوانه وإحكام صنعته فيغلبه الوجد والحان ويتواجد ويتبخر في كسائه ويقراً حينئذ هذا خلق الله فأرونى ماذا خلق الذين من دونه » (البستان ، ص ٦٦) .

ومنهم « أبركان » وهو سيدى الحسن بن مخلوف بن مسعود بن سعد المزبلى الراشدى أبو على الشهير بأبركان (توفى عام ٨٥٧ هـ) . ويقول عنه صاحب البستان : « الشيخ الإمام العالم العلم الولي الصالح القطب الغوث ... له مكاشفات كثيرة وكرامات منها ما ذكره السنوسى وأخوه سيدى « على » قال ، كان يتوضأ في صحراء يوماً فإذا بأسد عظيم قد أقبل ، فبرك على سببائه ، فلما فرغ من وضوئه التفت إلى الأسد ، فقال له : تبارك الله أحسن الخالقين ثلاثاً فأطرق الأسد برأسه إلى الأرض كالمستحي ثم قام ومضى » (البستان ، ص ٧٤) .

ومن أشهرهم تلاميذ أبركان سيدى محمد السنوسى وهو بن محمد بن يوسف ابن عمر بن شعيب (توفى عام ٨٩٥) الذى يقول عنه ابن مريم : « باطنه

حقائق التوحيد . وظاهره زهد وتجريد . وكلامه هداية لكل مرید . كثير الخوف طويل الحزن ، لصدوره أزيز من شدة خوفه . مستغرقاً في الذكر حتى لا يشعر بمن معه مع تواضع وحسن خلق ورقة قلب رحيماً متبسماً في وجه من لقيه مع إقبال وحسن كلام يتزاحم الأطفال على تقبيل أطرافه ليناً هيناً حتى في مشيه . . . الخ ، (البستان ، ص ٢٣٩ - ٢٤٠) . ومن تآليفه عقيدته الكبرى ثم الوسطى ثم الصغرى ثم عقيدته المختصرة وهي أصغر من الصغرى . وشرح الأسماء الحسنى وشرح ايساغوجي في المنطق وتفسير بعض أحزاب القرآن وشرح رجز ابن سينا في الطب ومختصر في القراءات السبع واختصار رعاية المحاسبي ومختصر الروض الأنف للسهيلى . . . الخ .

وقد ألف ابن عسكر (أبو عبد الله محمد ابن علي بن عمر بن الحسين ابن مصباح الشريف الحسنى المعروف بابن عسكر) كتاباً أسماه « دوحه الناشر لحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر » ، (طبع المغرب . ويعد هذا الكتاب مكملًا لكتاب ابن مريم الذي ترجم لمشايخ المغرب الأوسط فقط ووقف في ترجمته لهم عند القرن التاسع ، فجاء ابن عسكر وترجم لرجال المغرب الأقصى في القرن العاشر . ومن مشايخ القرن العاشر بالمغرب ممن ذكرهم ابن عسكر سيد يوسف « العجيجي » ، وسيد علي ابن عثمان السماع ، وسيد علي المعروف بالعجل ، والإمام ابن غاني ، والشيخ أبو شامة ، وسيد عبد الوارث الياصاوتي ، وسيد أحمد الحداد ، والشيخ عطية الله ، والشيخ الشهير الولي الكبير أحمد بن موسى الجزولي ، والشيخ أبو عمران موسى بن عقدة الأغصان .

ومنهم كذلك الشيخ أبو العباس أحمد بن يوسف الراشدي (توفي عام ٥٩٢٧ هـ) زيل مليانة ، الذي كانت تظهر عليه الكرامات وأنواع الانفعالات

وأفرط أتباعه في محبته حتى نسبهم بعضهم إلى النبوة . « وفشا ذلك الغلو على يد رجل من صحب أصحابه يقال له ابن عبد الله فإنه يتزندق وذهب مذهب الاباضية على ما حكى عنه واعتقد هذا المذهب الخسيس كثير من الغوغاء وأجلاف العرب وأهل الأهواء من الحواضر وتعرف هذه الطائفة باليوسفية . ولم يكن بالمغرب من طوائف المبتدعة غير هذه الطائفة ، (نقلا عن السلاوى : الاستقصاء ج ٣) .

وجميع هؤلاء المشايخ الذين ذكرهم كل من ابن مريم وابن عسكر نقرأ في ترجمة حياتهم أنهم من « عباد الله الصالحين » ومن « أوليائه المتقين » ، وأنهم مثل عليا في « التواضع والزهد والخشية لا يفتر عن ذكر الله » . ونقرأ أن بعضهم كان لا يلبس سوى « مرقعة خشنة وقلنسوة من الصوف » ، وأنه كان « كثير الصمت والفكر » . وكان كثير منهم له زاوية ، وأنه كان يعين من يباشر خدمة زاويته ، وأنه كان صاحب خرقه ، وأنه أخذ الخرقه عن فلان عن فلان . . . الخ . وأنه كان يدرس بمدرسة كذا في الشتاء ، ويرابط في الثغور بالصيف . ونقرأ أيضاً أن بعضهم إلى جانب اشتغاله بالتصوف كان مشاركاً في العقليات وفي الخلافات الفقهية جميعاً .

ونستطيع أن نتابع سلسلة الأولياء والعلماء بالمغرب في هذه القرون بقراءة كتاب « نيل الابتهاج بتطريز الديباج » ، لأبي العباس أحمد بابا التنبكي السوداني ، وكتاب « بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد » ، لأبي زكريا يحيى ابن خلدون (نشرة Alfred Bel ، الجزائر ، مطبعة ميمير فونطانا ، ١٩٠٣ - وترجمة فرنسية له في جزئين) ، وكتاب « روضة النسرين في ذكر دولة بني مرين » ، لأبي محمد عبد الله بن عمر الشهير بابن الأحمر . وكتاب « سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس من أقبر من العلماء والصالحاء بفاس » ، لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتاني (ثلاثة أجزاء) وفي غير ذلك من الكتب .

المقالة الثالثة

تمهيد في تاريخ التصوف المغربي

هذا الاتجاه الصوفي من اتجاهات فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي هو الذي يستحق منا وقفة أطول في هذه المقالة . وذلك لأنه يمثل أهم الاتجاهات المتأخرة لفلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي .

ولعل أول ما يسترعى الانتباه في هذا الاتجاه الصوفي أن العارفين القائلين به السالكين فيه لم ينشأ بينهم وبين الفقهاء ذلك النزاع المشهور الذي احتدم في المشرق وأدى إلى أن سيق إلى المحاکمة أمام قضاة بغداد متصوفة مثل ذو النون المصري والنوري وأبو حمزة والحلاج . شيء من هذا لم يحدث . إذ أن معظم العابدين الزهاد وأهل الكرامات الذين ظهروا في الشمال الأفريقي إبان هذه الفترة التي نورخ لها ، كانوا في الآن نفسه من المشتغلين بعلوم الحديث والأصول والأمور العقلية والخلافيات الفقهية جميعاً واستمر الحال على هذا النحو - بوجه عام - طوال القرن السابع والثامن والتاسع ، إبان حكم الدول الثلاث التي تقاسمت الشمال الأفريقي بعد حكم الموحيدين . وهذه المعاشية السلبية بين التصوف والعلوم العقلية والدراسات الفقهية في الشمال الأفريقي ، إبان هذه القرون الثلاثة ، مثال طيب يستدل به على أن الحياة العقلية الروحية كل لا يتجزأ . وعلى أن علوم الحقيقة لا تتنافى بالضرورة مع علوم الشريعة وعلى أن علوم الباطن متممة لعلوم الظاهر .

ولا تفسير في رأي لهذه المعاشية السلبية بين التصوف والفقهاء والمعتق

وأفرط أتباعه في محبته حتى نسبهم بعضهم إلى النبوة . . وفشا ذلك الغلو على يد رجل من صحب أصحابه يقال له ابن عبد الله فإنه يتزندق وذهب مذهب الاباضية على ما حكى عنه واعتقد هذا المذهب الخسيس كثير من الغوغاء وأجلاف العرب وأهل الأهواء من الحواضر وتعرف هذه الطائفة باليوسفية . ولم يكن بالمغرب من طوائف المبتدعة غير هذه الطائفة ، (نقلا عن السلاوى : الاستقصاء ج ٣) .

وجميع هؤلاء المشايخ الذين ذكرهم كل من ابن مريم وابن عسكر نقرأ في ترجمة حياتهم أنهم من « عباد الله الصالحين ، ومن « أوليائه المتقين ، وأنهم مثل عليا في « التواضع والزهد والخشية لا يفتر عن ذكر الله ، . ونقرأ أن بعضهم كان لا يلبس سوى « مرقعة خشنة وقلنسوة من الصوف ، وأنه كان « كثير الصمت والفكر ، . وكان كثير منهم له زاوية ، وأنه كان يعين من يباشر خدمة زاويته ، وأنه كان صاحب خرقة ، وأنه أخذ الخرقة عن فلان عن فلان . . . الخ . وأنه كان يدرس بمدرسة كذا في الشتاء ، ويرابط في الثغور بالصيف . ونقرأ أيضاً أن بعضهم إلى جانب اشتغاله بالتصوف كان مشاركاً في العقليات وفي الخلافات الفقهية جميعاً .

ونستطيع أن نتابع سلسلة الأولياء والعلماء بالمغرب في هذه القرون بقراءة كتاب « نيل الابتهاج بتطريز الديباج ، لأبي العباس أحمد بابا التنبسكتي السوداني ، وكتاب « بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ، لأبي زكريا يحيى ابن خلدون (نشرة Alfred Bel ، الجزائر ، مطبعة بيدير فونطانا ، ١٩٠٣ - وترجمة فرنسية له في جزئين) ، وكتاب « روضة النسرين في ذكر دولة بني مرين ، لأبي محمد عبد الله بن عمر الشهير بابن الأحمر . وكتاب « سلوة الأنفاس ومحاذنة الأكياس من أقبر من العلماء والصالحاء بفاس ، لمحمد بن جعفر بن إدريس السكتاني (ثلاثة أجزاء) وفي غير ذلك من الكتب .

المقالة الثالثة

تمهيد في تاريخ التصوف المغربي

هذا الاتجاه الصوفي من اتجاهات فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي هو الذي يستحق منا وقفة أطول في هذه المقالة . وذلك لأنه يمثل أهم الاتجاهات المتأخرة لفلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي .

ولعل أول ما يسترعى الانتباه في هذا الاتجاه الصوفي أن العارفين القائلين به السالكين فيه لم ينشأ بينهم وبين الفقهاء ذلك النزاع المشهور الذي احتدم في المشرق وأدى إلى أن سيق إلى المحاکمة أمام قضاة بغداد متصوفة مثل ذو النون المصري والنوري وأبو حمزة والحلاج . شيء من هذا لم يحدث . إذ أن معظم العابدين الزهاد وأهل الكرامات الذين ظهروا في الشمال الأفريقي إبان هذه الفترة التي تؤرخ لها ، كانوا في الآن نفسه من المشتغلين بعلوم الحديث والأصولين والأمور العقلية والخلافات الفقهية جميعاً واستمر الحال على هذا النحو - بوجه عام - طوال القرن السابع والثامن والتاسع ، إبان حكم الدول الثلاث التي تقاسمت الشمال الأفريقي بعد حكم الموحيدين . وهذه المعاشية السلمية بين التصوف والعلوم العقلية والدراسات الفقهية في الشمال الأفريقي ، إبان هذه القرون الثلاثة ، مثال طيب يستدل به على أن الحياة العقلية الروحية كل لا يتجزأ . وعلى أن علوم الحقيقة لا تتنافى بالضرورة مع علوم الشريعة وعلى أن علوم الباطن متممة لعلوم الظاهر .

ولا تفسير في رأي لهذه المعاشية السلمية بين التصوف والفقه والمعقول

والمنقول عند رجال هذه القرون إلا إذا أرجعناها إلى سدين : قوة الروح الدينية عندهم من ناحية ، وعدم غلبة الجدل عليهم من ناحية ثانية .

ولا أدل على هذا أنه منذ القرن العاشر عندما أخذت هذه الروح الدينية في الضعف والانحلال مع ما صاحب هذا من ازدياد المطامع الاستعمارية في المغرب وتدفق البرتغاليين والأسبان والفرنسيين (المسيحيين) والعثمانيين (المسلمين) عليه وجدنا أن التصوف في الشمال الأفريقي اتخذ طابعاً علمياً بحثاً قوامه الأذكار وقراءة الأوراد ، وابتعد عن التصوف القوي الذي ساد في القرن السابع والثامن والتاسع . وانفصل بالتالي هذا التصوف العملي من علوم الدين الأخرى ، وأصبح رجاله في جانب ورجال الفقه وعلوم الحديث والتفسير في جانب آخر . بل إنه قد بلغ من ضعف الروح الدينية عند رجال هذا التصوف العملي أن قراءتهم الأوراد وقيامهم بالأذكار كان أثر عندهم من تلاوة القرآن الكريم ، بل إنهم كانوا يكبرون المشايخ الأولياء وينزلونهم منزلة تضارع - إن لم تفق - منزلة الرسول .

ويتميز التصوف المغربي في هذه القرون الثلاثة (٧ ، ٨ ، ٩) بميزة هامة أخرى هي تقيده بالكتاب والسنة والابتعاد عن تيار التصوف الفلسفي الذي كان يمثله في المغرب قبل هذا العصر ، الصوفي الكبير ابن العريف (المتوفى عام ٥٣٦ هـ) ، الذي تتلمذ عليه محي الدين بن عربي (المتوفى عام ٦٣٨ هـ) ، والآخر هو أكبر ممثلي هذا التصوف الفلسفي في المغرب .

وسنبداً الآن بالإشارة إلى هذا التصوف النظري الذي مثله في المغرب في عصر المرابطين ابن العريف ومثله في عصر الموحدين محي الدين ابن عربي وأبو محمد عبد الحق بن سبعين (المتوفى عام ٦٦٨ هـ أو ١٢٦٩ م) مع ملاحظة أن حديثنا عن هؤلاء لا يدخل في دائرة الفصل الذي نؤرخ له الآن وهو

« تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي بعد الموحدين ، لأن ابن العريف .
ظهر كما قلنا في عصر المرابطين ، وكان ظهور ابن عربي وابن سبعين في عصر
الموحدين . لكن الحديث عن هؤلاء المتصوفة يتصل بموضوع هذه المقالة
الثالثة التي أردنا أن تكون تمهيداً في تاريخ التصوف المغربي .

* * *

أ - التصوف النظري

١ - ابن العريف : هو « أحمد بن محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي .
من أهل المرية ويكنى أبا العباس ويعرف بابن العريف ، (كتاب الصلة
لابن بشكوال) . ويضيف ابن الأبار في « المعجم » (المعجم في أصحاب القاضي
الإمام أبي علي الصدي - طبعة مدريد ، ١٨٨٥ م ، ص ١٨ - ٢٢ ، رقم ١٤)
أن أصل أبيه من طنجة ونشأ ابنه وقد مسته الحاجة فرفعه في صغره إلى
حايلك يعلمه ، وأبي هو إلا تعلم القرآن وتعلق الكتب فكان ينهيه ويخوفه .
ودار له معه ما كان يتلفه ، إلى أن تركه لقصده . ثم يزودنا ابن الأبار عن
تاريخ حياته فيقول : « بعد أن بسعد صيته في الزهادة والعبادة وكثر
أتباعه على الطريقة الصوفية نمت ذلك إلى أمير الملائمة علي بن يوسف بن
تاشفين . ويقال إن فقهاء بلده اتفقوا على إنكار مذهبهم فسعوا به إلى
السلطان فأمر بإشخاصه إليه من المرية مع أبي بكر محمد بن الحسين الميورقي .
من غرناطة وأبي الحكم بن برجان من أشيلية ، وكانوا نمطاً واحداً في
الانتحال والاتصاف بصلاحية الحال . فسيروا إلى مراکش . ولم يقيم بها
بن العريف إلا قليلاً وتوفي في صفر عام ٥٣٦ هـ واحتفل الناس بمجنازته .
وندم السلطان علي ما كان منه في جانبه .

ويورد لنا ابن الأبار من شعره هذه الآيات :

سلوا عن الشوق من أهوى فإنهم أدنى إلى النفس من نفسى ومن نفسى
مازلت ممدسكنوا قلبى أصون لهم بخطى وسمعى ونطقى إذ هم أنسى
فمن رسول إلى قلبهم ليلهم عن مشكل من سؤال الصعب ملتبس
حلوا فؤادى فما يندى ولو وطئوا صخر النجاد بها منه منبجس
وفى الحشى نزلوا والوهم يحرحهم فكيف فروا على أذكى من القلبس
لأنهضن إلى حشرى بحبهم لأبارك الله فى من حانهم فنسسى
ويحدد لنا ابن خلكان فى وفات الأعيان عام مولده فيقول إنه ولد
فى عام ٤٨١ هـ . ويقول كما يقول ابن بشكوال عنه إن العباد وأهل الزهاد
فى الدنيا كانوا يقصدونه ويألفونه فيحمدون صحبته ، ثم يقدم لنا ابن
خلكان من شعره هذه الآيات :

شدوا المطى وقد نالوا المنى بمنى وكلمهم بألم الشوق قد باحا
سارت ركائبهم تئدى روايحها طيبا بماطاب ذاك الوفد أشباحا
نسبم قبر النبى المصطفى لهم روح إذا شربوا من ذكره راحا
يا واصلين إلى المختار من مضر زرتهم جسوما وزرنا نحن أرواحا
إذا أقننا على عذر وعن قدر ومن أقام على عذر كمن راحا

وفى المقدمة التى كتبها الأستاذ ميجيل آسين بلاثيوس بالفرنسية
للكتاب الرئيسى لابن العريف وهو كتاب « محاسن المجالس » الذى نشره
بلاثيوس لأول مرة عام ١٩٣٣ ، يقول لنا بلاثيوس إن الكتاب والمؤرخين
المغاربة النزموا الصمت التام حول كتب ومؤلفات ابن العريف ، ويعمل
ذلك بقوله إنهم كانوا فى معظمهم من علماء السنة المحافظين الذين كان
لا يروقهم كثيراً الحديث عن التصوف والمتصوفة . لكننا نجد إشارة
عند ابن خلكان إلى كتاب من كتب ابن العريف ، ويسميه « المجالس »

وهو يقصد طبعاً « محاسن المجالس » . ونجد إشارة أخرى عند ابن عباد الرندي ، الصوفي الأندلسي (٧٣٣ - ٨٩٢ هـ) في كتابه « الحكم العطائية » ، إلى كتاب من كتب ابن العريف عنوانه « مفتاح السعادة ومنهاج سلوك طريق الإرادة » ، لكنه لا يذكر غير هذا الكتاب وحده من كتب ابن العريف ولا يشير حتى إلى كتاب « محاسن المجالس » . أما ابن عربي فيشير كثيراً إلى ابن العريف وإلى آرائه في كتابه الفتوحات المكية . ومن هذه الإشارات مثلاً قوله : « كان شيخنا أبو العباس بن العريف الصنهاجي يقول في دعائه اللهم انك سددت باب النبوة والرسالة دوننا ولم تسد باب الولاية . اللهم فهما عينت أعلى رتبة في الولاية لأعلى ولى عندك فاجعلني ذلك الولي » (الفتوحات ، ج ٢ ، الباب ٧٣ ، السؤال ٧٣ ، ص ١٢٨) . ومنها قوله : « اختلف أصحابنا في مقام المعرفة والعارف ومقام العلم والعالم وطائفة قالت مقام المعرفة رباني ومقام العلم إلهي . وبه أقول . وبه قال المحققون كسهل التستري وأبي يزيد وابن العريف وابن النجاء الإلهي المعروف بأبي مدين . وطائفة قالت مقام المعرفة إلهي ومقام العلم دونه . وبه أيضاً أقول . فإنهم أرادوا بالعلم ما أردناه بالمعرفة وأرادوا بالمعرفة ما أردناه بالعلم . فالخلاف فيه لفظي . وعمدتنا قول الله تعالى وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق فسماهم عارفين وما سماهم عالمين . » (الفتوحات ، ج ٢ ، الباب ١٧٧ ، النوع السابع ، ص ٤٢١) . ومنها قوله : « وقد أنشد في ذلك صاحب « محاسن المجالس » :

فهل سمعتم بصب سليم طرف سقيم

منعم بـعـذاب معذب بنعيم

— ٣٠٢ —

وقد أنشد أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى البسطامي يخاطب ربه
عز وجل :

أريدك لا أريدك للشواب ولكني أريدك للعقاب
وكل ما أرى قد نلت منها سوى ملذوذ وجدى بالعذاب

(الفتوحات، ج ٢، ص ٨١١) .

ومن إشارات ابن عربي إلى ابن العريف كذلك قوله : « الحال يعطى
خرق العوائد كما قال أبو العباس العريف الصنهاجي صاحب محاسن
المجالس فيها لما ذكر في الأحوال أنها للمريدين . قال والأحوال للكرامات
يريد خرق العوائد . وليست الكرامات في عرف هذا اللسان إلا خرق
العوائد مع الاستقامة في الحال أو تنتج الاستقامة الفور لا بد من ذلك
عندهم ، (الفتوحات، ج ٤، الباب ٤٦٣، ص ١٠٥) . ومنها أيضاً قوله
في الذكر أو في معرفة قطب كان هجيرته : « اعلم أن هذا الذكر ينتج
لذاكر به ما قاله أبو العباس ابن العريف الصنهاجي في محاسن المجالس
لما ذكر حال العابد والمريد والعارف . قال والحق وراء ذلك كله لا بد
من ذلك . وإن كان مع ذلك كله أو عين ذلك كله . فهو ذلك كله بقوله .
وهو معكم أينما كنتم . وهو عين ذلك كله بقوله سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أولم يكف بربك : وهو من وراء
جميع ما ذكره محيط بقوله والله من وراءهم محيط . ويقول ألا أنه بكل شيء
محيط . فمن أراد أن يمسح الحق في هجيرته فليسبحه بمعنى قوله : وإن من
من شيء إلا يسبح بحمده أى بالثناء الذي أثنى به على نفسه ، (الفتوحات
ج ٢، الباب ٤٦٦، ص ١١٧) . ومنها كذلك : « قال أبو عبد الله الغزال
كان يحضر مجلس شيخنا أبي العباس بن العريف الصنهاجي رجل لا يتكلم
ولا يسأل ولا يصحب واحداً من الجماعة فإذا فرغ الشيخ من الكلام

خرج فلا تراه فقط إلا في المجالس خاصة . فوقع في نفسى منه شيء . ووقعت منه على هيبة وأحبت أن أتعرف به وأعرف مكانه . فتبعته عشية يوم بعد انفصالنا من مجلس الشيخ من حيث لا يشعر بي فلما كان في بعض سكك المدينة إذا بشخص قد انقضى عليه من الهوام برغيف في يده فناوله إياه وانصرف . فحذفته من خلفه فقلت السلام عليك . فعرفني فرد علي السلام . فسألته عن ذلك الشخص الذى ناوله الرغيف فتوقف . فلما علم منى لا أبرح دون أن يعرفني . قال لى هو ملك الأرزاق يأتى إلى من عند الله كل يوم بما قدر لى من الرزق حيث كنت من أرض ربي ، (الفتوحات ، ج ٤ ، الباب ٥٦٠ ، وصية ٧١٤) .

* * *

سننتقل الآن إلى تحليل كتاب « محاسن المجالس » لابن العريف .

(Ibn Al-Arif Mahasin Al - majalis, Texte arabe, traduction et commentaire par Miguel Asin Placios, Paris, Paul Geuthner, 1933)

والكتاب يدور حول تحليل بعض المقامات والأحوال التى يتفق حولها رجال التصوف ليعين لنا ابن العريف موقفه منها ورفضه لها جميعاً لأنها وإن كانت نافعة للمريد فى أول طريق التصوف إلا أن العارفين والخاصة ينظرون إليها على أنها من منازل العوام وأن التشبث بها من شأنه أن يصرفهم عن مقام الفناء الذى هو غاية الغايات عندهم والذى يوصلهم إلى شهود عين الحقيقة .

ويبدأ ابن العريف كتابه بالتميز بين المعرفة والعلم أو بين العارف والعالم فيقول على لسان الله تعالى :

« المعرفة محجتي والعلم حجتي . فالعالم يستدل إلى والعارف يستدل بي . فالعلماء لى والعارفون بي . علق السُّعُود بالأعمال والمريد بالأحوال

والعارفون بالهمم . والحق وراء هذا كله . ليس بينه وبين العباد نسب إلا العناية ، ولا سبب إلا الحكم ولا وقت إلا الأزل . وما بقى فعمى وتلبس . فالأعمال للجزاء والأحوال للكرامات والهمم للوصول . وإنما يتعين الحق عند اضمحلال الرسم ، .

ولكى نفهم التفرقة التى أقامها ابن العريف فى هذه الفقرة بين العباد الذين يتعلقون بالأعمال والمريدين الذين ينصرفون إلى الأحوال والعارفين الذين مدارهم على الهمم يحسن أن نقدم لهذا بمقدمة .

فالمصوفية يعدون أنفسهم حماة للدين فى معناه الحقيقى . ويفرقون بين الدين فى هذا المعنى وبين الدين فى معناه الظاهرى ، وهو عبارة عن مجموعة الرسوم والأشكال والطقوس والواجبات التى يأمر بها الشرع وتجري على الجوارح . أما الدين الحقيقى فيتصل بأحكام الباطن وأعمال القلوب . ولهذا فإن مقياس العمل الصالح عندهم ليس فى مطابقتها لأحكام ظاهر الشرع فحسب ، بل يكون قبل ذلك فيما ينطوى عليه الفعل من إخلاص ومبعد عن الرياء ، أى يكون فى اتصاله بما يطلقون عليه علم الحقيقة فى مقابل أحكام الشريعة . إذ أن الشريعة - كما يقول القشيري فى رسالته - أمر بالتزام العبودية من حيث أنها مناط تكليف الخلق ، فى حين أن الحقيقة مشاهدة الربوبية وإنشاء عن تصريف الحق .

وكما أن الحكمة عند الفلاسفة لا تخالف الشريعة فإنه لا خلاف عند المتصوفة بين الشريعة والحقيقة . لكنهم يؤمنون جميعهم بضرورة تجاوز الشريعة إلى الحقيقة إذا أراد الإنسان حقاً أن ينتقل من مرحله الإنسان العابد إلى مرحلة الإنسان العارف : أى العارف بالله ، وإذا أراد حقاً أن لا يظل محجوباً عن الحق بقيود الظاهر . فالمتصوفة كما ترى - رجال

معرفة . لكن المعرفة عندهم لا تعنى تلك المعرفة العقلية التى يابجا إليها العلماء . وذلك لأن « المعرفة على لسان العلماء هو العلم فلكل علم معرفة وكل معرفة علم عرف الحق من وكل عالم بالله تعالى عارف وكل عارف عالم . وعند هؤلاء القوم المعرفة صفة سبحانه بأسمائه وصفاته ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفاته ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب إعتكافه فحظى من الله تعالى بجميل إقباله وصدق لله تعالى فى جميع أحواله وانقطع عنه هو اجس نفسه ولم يصنع بقلبه إلى خاطر يدعو إلى غيره ، (الرسالة القشيرية وعليها شرح زكريا الأنصارى — طبعة مصطفى الحلبي ، ص ١٦٦) . على أن المعرفة فى معناها الحقيقى تدل عند رجال التصوف على تلك المرحلة التى تنقطع فيها الأحوال عن المرید ، ويتم المحو فى معرفته وهو الله سبحانه . « قال أبو يزيد للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محبت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره . . . والعارف محو فى معرفته ، (الرسالة القشيرية ، ص ١٦٧) .

وأهم ما تتميز به المعرفة الصوفية أنها عمل من أعمال الإرادة . فإذا كانت الفلسفة عملا من أعمال العقل ، والشريعة عملا من أعمال العقل والجوارح ، فإن التجربة الصوفية أولا وقبل كل شئ تدور حول الإرادة . فعن طريق الإرادة وحدها يتصل رجال التصوف بمطلوبهم أو بمعشوقهم وهو الله ، وعن طريقها تتم معرفتهم به وهى معرفة قائمة عندهم على الذوق وتستند على ملسكة القلب أو السر ، وتختلف بهذا عن تلك المعرفة العقلية التى تقدم إلى الإنسان مقولات وأساليب جافة ينظر إليها الصوفية على أنها حجب كثيفة تحجب الحقيقة عن الإنسان . وعن طريق الإرادة (والمرید مشتق منها) يتم التحول الذى ينشده الصوفية . تحول الإنسان من مألوف (٢٠ — تاريخ الفلسفة)

حياته ، وتحول النفس من مألوف عاداتها وتجردها من جميع الشهوات والرغبات البدنية ، أو إقامتها لهذه الشهوات والرغبات ، وذلك ليتم الميلاد الجديد للإنسان : الميلاد الروحي الذى تمثل التوبة أولى لحظاته . ثم يأخذ الإنسان بعده فى الترقى درجة درجة فى معراج الحياة الروحية ، يجذبه فيه شوق ملح نحو الله ، وشعور جاح غامر يستولى على قلبه ويدعوه إلى شهود الله والفناء فيه .

وهذا المعراج الروحي يكون عند الصوفية وليد تطهير النفس وتزكيتها وتصفيتها (حيث أن النفس تمثل العدو الأكبر للصوفي ومبدأ الشر فى الإنسان وطريقه إلى المعاصي) ، وذلك بأعمال المجاهدة والرياضة النفسية ، وهو طريق شاق طويل يطلق عليه الصوفية إسم الطريقة أو السفر أو السلوك . وقد قسموا هذه الطريقة منذ أقدم العصور إلى مراحل أو منازل سموها بالمقامات كما سموا الأحداث النفسية والمغامرات الروحية التى تعرض للسالكين فيها باسم الأحوال . فالحال عند الصوفية — كما يقول محي الدين ابن عربى فى الفتوحات المملكية ، « ما يرد على القلب من غير تعمل ولا اجتلاب فتتغير صفات صاحبه له . واختلف فى دوامه . فمنهم من قال بدوامه ومنهم من قال بعدم دوامه وأنه لا بقاء له سوى زمان وجوده كالعرض عند المتكلمين » (ج ٢ ، المجلد الثانى ، الباب ١٩٢ ، ص ٥٠٥) . أما المقامات فهى المنازل الثابتة فى المعراج الروحي : المقامات مكاسب وهى استيفاء الحقوق المرسومة شرعاً على التمام . . ولم يختلف أحد من أهل الله فى أنه ثابت غير زائل كما اختلفوا فى الحال ، (الفتوحات المملكية ، ج ٢ ، المجلد الثانى ، الباب ١٩٣) لكن ابن عربى يقول مع ذلك إن ثبات المقامات مشروط . فالورع مثلاً لا يكون إلا فى المحظور أو الملتصاف . وإذا لم يوجد أحدهما أو كلاهما فلا ورع . وكذلك الخوف

والرجاء والتجريد الذى هو ظاهر التوكل عند العامة ، ومن المقامات ما هو ثابت إلى الموت ويزول كالتوبة . ومن المقامات ما يستمر إلى ما بعد الموت ويدخل مع العبد فى الجنة كقام الأنس والبسط والظهور بصفات الجمال . وبالجملة فإن المقام معناه « مقام العبد بين يدى الله عز وجل ، فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات والإنقطاع إلى الله عز وجل . . . والمقامات مثل التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والرضا والتوكل ، (من كتاب اللمع لأبى نصر السراج الطوسى ، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٠ ، ص ٦٥) . أما الأحوال فهو ما يحل بالقلوب أو تحل به القلوب من صفاء الأذكار . وقد حكى عن الجنيد رحمه الله أنه قال الحال نازلة تنزل بالقلوب فلا تدوم . . . وليس الحال من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات كالمقامات التى ذكرناها ، وهى مثل المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة وغير ذلك ، (اللمع ، ص ٦٦) .

ونعود بعد هذه المقدمة إلى تقسيم ابن العريف للناس إلى علماء ومريدين وعارفين بحسب تعلقهم - بالترتيب - بالأعمال أو الأحوال أو الهمم . والجديد فى كتاب محاسن المجالس أن ابن العريف قد رأى فيه أن الصوفى الحق لا يجب عليه فقط تجاوز مرحلة الرسوم الشرعية التى يتعلق بها العلماء ، بل عليه كذلك أن يتجاوز مرحلة الأحوال والمقامات التى يتعلق بها المريد بعد أن يكون قد خلف وراءه التقييد بأعمال ظاهر الشرع . وذلك لأن الصوفى الحق عنده هو من وصل إلى مرحلة الشهود ، وهى المرحلة التى تنفى فيها هوية العارف ، ويتم له الخوف معروفه ، فلا تعتريه هذه الأحوال التى ترد على المريد . يقول ابن العريف : « فالإرادة والتوبة والزهد والتوكل والصبر والحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق والأنس

منازل أهل الشرع السائرين إلى عين الحقيقة . فإذا شهدوا عين الحقيقة
إضحكت فيها أحوال الساترين . فإن ما قبل هذه المقامات مرادة إلى هذه
الغاية وهو النظر إلى الله تعالى ، (الفقرة ١٣ ، ص ٩٧) . ولذلك نجد
ابن العريف يتحدث عن هذه الأحوال والمقامات فيقول عنها تارة إنها
« علل أنف الخواص منها ، وتارة أخرى يسميها « حلية العوام ، وذلك
لأن العارفين قد « عاقلهم الحق بنور الكشف من التعلق بالأحوال ،
(الفقرة ١٢) .

« فالإرادة — كما يقول ابن العريف مثلاً — حلية العوام . وهي تجريد
القصـد إلى الله تعالى وجزم النية والجد في الطلب له . وذلك في طريق
الخواص نقص وتفرق ورجوع إلى الأسباب ، وكذلك الزهد : « وأما الزهد
فإنه للعوام أيضاً . فإنه حبس للنفس عن الملهيات وإمساكها عن تفريق
المجموع وترك ما لا يعني من كل شيء . وهذا نقص في طريق الخواص
لأنه تعظيم للدنيا واحتباس على أبعادها . وكذلك التوكل : « وأما التوكل
فإنه للعوام أيضاً لأنه كَلِمَتُكَ أَمْرُكَ إلى مولاك ، والتجاؤك إلى علمه
ورأفته ليدير أَمْرُكَ ويكفيك همك . وهذا في طريق الخواص عَمَى عن
الكفاية ورجوع إلى الأسباب لأنك رفضت الأسباب ووقفت مع التوكل
فصار عوضاً عن تلك الأسباب . فكأنك معلق بما رفضته من حيث معتقدك
الانفصال عنه . وحقيقة التوكل عند القوم هو التوكل في تخليص القلب
من علة التوكل ، . وكذلك الصبر : « وأما الصبر فهو من منازل العوام
أيضاً لأن الصبر حبس النفس على المسكروه وعقل اللسان عن شكواه
ومكابدة الغصص في تحمله وانتظار الفرج عند عاقبته . وهذا في طريق
الخاصة تجلد ومقاومة وجرأة ومنازعة . فإن حاصله راجع إلى كتمان
الشكوى في تحمل الأذى بالبلوى . والحقيقة عند القوم الخروج عن

الشكوى بالتلذذ بالبلوى والاستبشار باختيار المولى . وكذلك الحال في الحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق . فالحزن من منازل العوام لأنه انخلاع عن السرور وملازمة الكآبة لتأسف على فائت أو توجع لممتنع ، وهو في رأى الخواص حجاب لأن معرفة الله جل جلاله « جلى نورها كل ظلمة وكشف سرورها كل غمة » . والخوف من منازل العوام لأنه حذر من سطوة العقاب ، وليس في منازل الخواص خوف لأنه « لا يليق للعبد أن يعبد مولاه على وحشة من نظرة ونفرة من الأنس به عند ذكره » . والرجاء من منازل العوام لأنه انتظار غائب وطلب مفقود ، أما الخواص فإنه عندهم « شكوى ومطالبة عوض وعسى . . . » . وهن وعقال وعلة وهو في المحبة وصمة . والشكر من منازل العوام لأنه رؤية النعمة من المنعم والثناء على معطيها ، ويفتقر الشاكر إلى معرفة النعمة من المنعم وقبولها منه « وهو من أضعف منازل القوم لأنه حجاب عن المنعم » . والشوق من منازل العوام لأنه « هبوب القلب إلى تمني غائب يحضر » . وأما الخواص فهو عندهم علة عظيمة لأن الشوق إنما يكون إلى غائب . وأما المحبة فيقول عنها ابن العريف : إنها « أول أودية الفناء والعقبة التي يتحدر منها على منازل المحو . وهو آخر منزل تلتقى فيه مقدمة العامة بسافة الخاصة وما دونها أغراض لأعراض العوام منها شرب وللخواص شرب » . ومن طبعى أن تكون المحبة هي المقدمة التي يصعد منها العوام إلى درجة الخواص لأن بها أو على عقباتها تتكسر العقبات ، وتمحى الأحوال ، ويصبح الغياب حضوراً ، والتطلع شهوراً .

والحق أنه لا جديد في رفض ابن العريض لهذه الأحوال والمقامات باعتبار أنها معوقات للشهود الربانى الذى هو غاية الغايات عند رجال التصوف . لكن المتصوفة اعتادوا — بدلا من رفضها والقول بأنها علل

وآفات — أن يفرقوا مثلاً في الصبر بين ثلاث معان : الصبر في معناه العام والصبر في معناه الخاص ، والصبر في معناه الأخص . وفعلوا ذلك في أكثر الأحوال والمقامات . وقول ابن العريف إنها آفات يقابل حديثهم عنها في معناها العام ، وأحياناً في معناها الخاص . لكنهم يقررون أن لها معنى أخص هو الذى يحتفظون به ، ويعلقون عليه الآمال في وصولهم إلى درجة العارفين . لأنها تمثل عندهم — في هذا المعنى الأخص — سلباً ضرورياً يصعد العارف عليه لينتقل من الصحو إلى المحو . ولعل إنكار ابن العريف لها ، حتى في معناها الخاص والأخص ، من باب المبالغة التى قد يوافقها عليها أهل الطريقة لأن المقصود عنده وعندهم الوصول إلى مرحلة المحو والشهود ، وتجاوز العارف درجتي العابد والمريد .

ومن باب تفرقة القوم بين المعنى العام لهذه الأحوال والمقامات ومعناها الخاص ما يذكره القشيري في رسالته وما يذكره أيضاً الكمخشخاوى النقشبندى في جامع الأصول (كتاب جامع الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية واصطلاحاتهم وأنواع التصوف ومقاماتهم للشيخ أحمد الكمخشخاوى النقشبندى — مطبعة دار الكتب العربية الكبرى ١٣٣١ هـ) .

فالقشيري يذكرنا مثلاً في باب الإرادة أن المريد من له إرادة ، لكن المريد في عرف الطائفة هو من لا إرادة له ، فمن لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً . وهذا المعنى الثانى للإرادة هو الذى نحتاج إليه في الطريقة أما المعنى الأول فهو علة وآفة ومعوق كما قال ابن العريف والكمخشخاوى يقول لنا إن الزهد على ثلاثة أقسام : زهد العاص وهو ترك الحرام وزهد الخاص وهو ترك الفضول من الحلال وزهد الأخص وهو ترك ما يشغل

عن الله تعالى (ص ٤٣ من جامع الأصول) . والقشيري يقول في التوكل :
 سمعت الأستاذ على الدقاق يقول التوكل ثلاث درجات : التوكل
 ثم التسليم ثم التفويض . فالتوكل يسكن إلى وعده وصاحب التسليم
 يكتفي بعلمه وصاحب التفويض يرضى بحكمه ، (الرسالة القشيرية ،
 ص ٩١)

وهذا هو ما قصده الكمخشخاوى حين قال في التوكل : « والتوكل وهو
 على ثلاثة أقسام : توكل العام وهو على الشفاعة وتوكل الخاص وهو على
 الطاعة وتوكل الأخص وهو على العناية ، . وواضح أن هذا التوكل بمعنى
 التفويض أو التوكل الذى على العناية هو الذى يحتاج إليه العارف ولا يمكن
 أن يستغنى عنه ابن العريف ولا غيره من رجال التصوف . أما التوكل فى
 معنييه الأولين فيعده ابن العريف من الآفات . وفى الصبر يقول القشيري :
 « قالى أبو القاسم الحكيم قوله تعالى وأصبر أمر بالعبادة وقوله تعالى
 وما صبرك إلا بالله عبودية . فمن ترقى من درجة لك إلى درجة بك فقد
 انتقل من درجة العبادة إلى درجة العبودية . قال صلى الله عليه وسلم
 بك أحياء وبك أموات » (ص ١٠٠) . ويقول اصبروا وصابروا وربطوا
 « أى اصبروا فى الله تعالى وصابروا بالله تعالى وربطوا مع الله تعالى ،
 والأولى دون الثانية ، والثانية دون الثالثة .

ويقول الكمخشخاوى : « الصبر على ثلاثة أقسام : صبر العام وهو عن
 المعصية وصبر الخاص وهو على الطاعة وصبر الأخص مع الحق ، مع
 البعية » (جامع الأصول ، ص ٤٤) . وهذا الصبر مع الحق أو الرباط
 معه هو الذى يحتاج إليه الصوفى ، أما الصبر عن المعصية والصبر على الطاعة ،
 أى الصبر فى معناه العام ، والمصابرة فكلها مذكوم . وكذلك الحال
 فيما يتعلق بالخوف .

يقول القشيري إنه على مراتب : (الخوف والخشية والهيبة . فالخوف من شرط الإيمان وقضيته قال الله تعالى وخافون إن كنتم مؤمنين . والخشية من شرط العلم قال الله تعالى إنما يخشى الله من عباده العلماء والهيبة من شرط المعرفة قال الله تعالى ويحذركم الله نفسه) (ص ٧١) . ويذكر السكشخا نوى في نفس المعنى : (الخوف على ثلاثة أقسام : خوف العام وهو من عقوبة الله وخوف الخاص وهو من فراق الله وخوف الأخص وهو من الله) وفي باب الرجاء يذكر لأن الرجاء على ثلاثة أقسام : رجاء العام وهو أن يرجو عفوّه ويخاف أخذه ، ورجاء الخاص وهو أن يرجو فضله ويخاف عدله ، ورجاء الأخص وهو أن يرجو فضله ويخاف هجره . وكذلك شكر فإنه على ثلاثة أقسام : شكر العام بالقول وهو الحمد وشكر الخاص بالفعل وهو البذل وشكر الأخص وهو معرفة النعم من المنعم . والقشيري يذكر كذلك أن الشكر ينقسم إلى ثلاثة أقسام : شكر باللسان ويسميه شكر العالمين وموداه اعتراف بالنعمة وهو يورث الاستكانة ، وشكر بالبدن والأركان ويسميه شكر العابدين ويكون نوعان من الخدمة والأفعال وشكر بالقلب وهو شكر العارفين ويكون قائماً على بساط الشهود ودوام الاستقامة في جميع الأحوال . أما الشوق فيقول السكشخا نوى إنه أما أن يكون شوقاً إلى الدنيا . وهو الشوق العام ، وإما أن يكون شوقاً إلى العقبى وهو الخاص ، وإما أن يكون شوقاً إلى المولى وهو الأخص . ومن اشتاق إلى الدنيا اشتاقت النار إليه ، ومن اشتاق إلى العقبى اشتاقت الجنة إليه . ومن اشتاق إلى المولى اشتاق المولى إليه .

* * *

وليس من شك أن ابن العريف كثير من الصوفية حتى منتصف القرن الخامس الهجري تقريباً من أمثال الجنيد وأبي يزيد البسطامي — كان يرى

أن الغاية القصوى للسلوك الصوفي هو الفناء في الله . فالعارف يفنى عن نفسه ليبقى بربه ، ويكون مشاهداً له في كل شيء ، بل ولا يشاهد في هذا الشهود إلا الله جل جلاله . وهذا هو التوحيد بالمعنى الحقيقي عند الصوفية فالتوحيد عندهم لا يعنى مجرد الإقرار بالوحدانية وإنكار الأرباب ، بل يعنى بأن لا يحضر في شهوده - أى شهود الصوفى - غير الواحد جل جلاله (التهانوى : كشف اصطلاحات العلوم والفنون) فالفناء والشهود والتوحيد هنا كلها بمعنى واحد ، وجميع هذه المصطلحات تشير إلى التجربة الصوفية التي يعبر فيها الصوفي باعتباره ذاتاً مفردة ، وعالمًا قائماً بذاته مقفلاً على نفسه - كما يقول الفلاسفة الوجوديون هذه الأيام في حديثهم عن الوجود الإنساني - يعبر فيها عن شعوره الذاتي مع الله ، وعن هذه الحال من الوجد التي يترجم فيها عن صدق إنابته ، وتفويضه ، وإقراره بحريان القدرة الإلهية في تصرفاته المختلفة ، وبفنائته في الله وبأنه لا يشهد في هذا الفناء سوى الله لأن هذا الفناء محو تام .

والانتقال من هذه الحال أى من الحال الشهودية التي يقول فيها الصوفي أنه لا يشهد إلا الله ، إلى القول بأنه لا موجود إلا الله انتقال طبيعي لأن الفناء يسلم إلى البقاء بالله ، ولأن من يقول بالفناء عما سوى الله يقتضى القول بالبقاء بالله ، ولكنه انتقال خطير ليس له ما يبرره من الناحية المنطقية . وذلك لأنه انتقال من الذاتي إلى الموضوعي ، من التجربة الصوفية الذاتية إلى تقديم نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود . فإن للصوفي - كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي - أن يشعر بما يشاء أن يعبر عن شعوره كيفما شاء . ولنا أن نصدق ما يقوله في وصف شعوره أولاً نصدق ، ولكن ليس له أن يبني على هذا الشعور نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الوجود . إذ الشعور ليس نوعاً من أنواع العلم ولا يصح أن يبني عليه نظرية في طبيعة

الوجود من حيث هو وجود ، (الدكتور أبو العلا عفيفي : التصوف الشورى
الروحية فى الإسلام ، دار المعارف ١٩٦٣ ، ص ١٧٣) .

وهذا الانتقال هو الانتقال من تجربة وحدة الشهود إلى نظرية أو
مذهب وحدة الوجود . وابن العريف من القائمين بوحدة الشهود . أما
ابن عربى فهو زعيم وحدة الوجود . ووحدة الوجود عند ابن عربى لا تعبر
عن وحدة الألوهية ، ولا تعنى التوحيد والفناء والشهود فى التجربة الصوفية
بل تتجاوز ميدان الشعور الذاتى إلى نظرية فى وحدة الحقيقة الوجودية .
فهى إذن عقيدة فلسفية يبرهن عليها ابن عربى بالعقل ، وتمثل مذهباً فى
الوجود قوامه أن الوجود كله بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا
تعدد ، هى حقيقة الوجود الإلهى . فالخلق والخلق عنده اسمان أو وجهان
لحقيقة واحدة إذا نظرت إليها من ناحية وحدتها كانت الحق ، وإذا نظرت
إليها من ناحية تعددها كانت الخلق ولكنهما اسمان لشيء واحد .

٢ - محبى الدين ابن عربى :

هو محمد بن على بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمى من قبيلة طى ،
يكفى أباً بكر ويلقب بمحبى الدين ويعرف بالحاتمى وبابن عربى لدى أهل
المشرق تمييزاً بينه وبين القاضى أبى بكر بن العربى ، وبابن العربى لدى
المغاربة وكما يسمى هو نفسه فى كتبه ، ويعرف فى الأندلس بابن سراقبة .
كان مولده عام ٥٦٠ هـ مرسية . وهو من أسرة عريقة فى العلم والتقوى
يرى لنا فى الجزء الأول من الفتوحات المملكية أثناء حديثه عن الأولياء
بعد مماتهم وقوله إن الذى ينظر فى وجه أحدهم وهو ميت يقول فيه حى ،
إن والده حدث له هذا . ويحدثنا أيضاً عن خاله أبى مسلم الخولانى . فيقول
« كان يقوم بالليل فإذا أدركه الإعياء ضرب رجله قائلاً : أنتما أحق بالضرب
من دابى ، أظن أصحاب محمد صلوات الله عليه أن يفوزوا به دوننا ، والله

لأزاحمهم عليه حتى يعلموا أنهم خلفوا من بعدهم رجالا ، . وفي أشيئله ، يتلقى في شبابه الباكر علومه الأولى في القرآن والقراءات والفقه والحديث . لكن محي الدين يذكر لنا في الفتوحات أنه أعرص بعد هذا عن العلم والشيوخ ، وأنه اتجه بروحه إلى محارب الله وإلى الذكر الدائم وإلى الخلوة يوقظ بها وجدانه ويزكي بها نفسه حتى تفجرت في قلبه ينابيع الفيض . ويصف لنا لقاءه مع ابن رشد فيقول : « دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي ، لما سمعته وبلغه بما فتح الله على في خلوتي ، وكان يظهر التعجب مما سمع ، فبعثني والذي إليه في حاجة ، قصداً مني حتى يجتمع بي ، فإنه كان من أصدقائه ، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شأ ربي ، فلما دخلت عليه قام من مكانة إلى حجرة وإعظاماً ، فعانقني وقال لي : نعم ؟ فقلت له : نعم فزاد فرحه بي لفهمي عنه ، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك ، فقلت له : لا . فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال : كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي ؟ هل هو ما أعطاه النظر ؟ قلت له : نعم ولا ، وبين نعم ولا ، تطاير الأرواح فاصفر لونه وقعد يحوّل وعرف ما أشرت به إليه . » ومعنى هذا أن النفحات الربانية التي ترد على الصوفي قد تتفق مع استدلالات النظر الفلسفي وقد تختلف . ويحدثنا محي الدين في الجزء الأول من الفتوحات عن لقائه مع الخضر (ويمثل الغوث عند الصوفية) ومن شيوخه في العلوم الكشفية مثل أبي العريبي وأبي محمد بن عبد الله ويوسف الكومي .

وامتلات حياة محي الدين بالأسفار . رحل من الأندلس إلى المغرب في مطلع عام ٦٩٠ ورحل إلى مصر عام ٥٩٧ وحج بيت الله الحرام وطوف ببغداد والشام وكانت وفاته في الصالحية بالقرب من دمشق عام ٦٣٨ هـ . يقول الشعراني عنه في اليوافيت والجواهر إنه ألف أربعاًة كتاب .

ولكنه في رسالة كتبها هو عن نفسه حوالي عام ٦٢٧ هـ في دمشق
 إجابة لطلب تلميذه المتحمس له الأثير عنده في صدر الدين القناوى وأطلق
 عليها اسم « فهرس المصنفات » حصر عدد مؤلفاته في ٢٤٨ كتاباً . وقد
 طبع هذا الفهرس مرتين في المرة الأولى طبعه كوركيس عواد مدير متحف
 العراق في بغداد ، وظهر في « مجلة المجمع العربي بدمشق » (العدد ٣ . ٤
 مجلد ٢٩ ، ١٩٥٤ ، والعدد الأول « المجلد الثلاثون ، ١٩٤٥) وفي المرة
 الثانية طبعه الدكتور أبو العلا عفيفي وظهر في مجلة كلية الآداب بجامعة
 الإسكندرية (عدد ديسمبر ١٩٥٤ ، المجلد الثامن) . ونحن نلتقي بمحصر آخر
 لمؤلفات ابن عربي في « إجازة مالك المظفر » التي كتبها ابن عربي في دمشق
 في أول عام ٦٣٢ هـ ووجهها إلى مالك المظفر بهاء الدين بن الملك العادل بن
 أبي بكر بن أيوب ملك دمشق (توفي عام ٣٦٥ هـ أو ١٢٢٧ م) وقد ذكر
 ابن عربي في هذه الإجازة بين ٢٧٠ ، ٢٩٠ مؤلفاً له . ونشر الإجازة
 الدكتور عبد الرحمن بدوى اعتماداً على مخطوطة في دار الكتب المصرية
 ومخطوطة في معهد المخطوطات بجامعة الدول العربية بالقاهرة ، وظهرت
 في مجلة الأندلس الجزء العشرين ، فصله رقم ١ ، عام ١٩٥٥ . لكن المستشرق
 « فاجدا » vajda وجه نقداً شديداً ضد هذه النشرة .

ولعل أكمل ثبت لمؤلفات ابن عربي كلها ولكل ما كتب عن حياته ،
 ولكل الدراسات التي نشرت حوله ، والتي لم تنشر بعد (المخطوطات)
 سواء منها ما كان بقلم المدافعين عنه أو بقلم المهاجمين لمذهبه ، نجده في رسالة
 الدكتوراه التي قام بها الدكتور عثمان يحيى ونشرت عام ١٩٦٤ تحت عنوان :
 « تاريخ وتصنيف لمؤلفات ابن عربي — دراسة نقدية : Osman Yahia

Histoire et classification de l'Oeuvre l'Ibn Arabi-Etude eririque,
 Institut farçais de Damas, Damas 1944, ouvrage publié par le
 concours du Centre National de la Recherche Scientifique, Tome
 I et II.

وأهم هذه المؤلفات الفتوحات الملكية وفصوص الحكم وديوان
ترجمان الأشواق ولطائف الأسرار أو تنزل الأملاك من عالم الأرواح إلى
عالم الأفلاك وإنشاء الدوائر ومحاضرة الأبرار وعقلة المستوفز وعنقاء
مغرب والتدييرات الإلهية ومواقع النجوم وشجرة الكون وغيرها .

والفكرة الرئيسية التي يدور حولها مذهب ابن عربي كما أشرنا إلى
ذلك سابقاً القول بوحدة الوجود أى أن الحقيقة الوجودية واحدة في
جوهرها متكررة في مظاهرها التي تدرك عن طريق الحواس أو العقل
الإنساني القاصر . وهذه الكثرة الظاهرية في الوجود يسميها ابن عربي
خلقاً أما باطن الوجود وجوهره فيسميه حقاً . والحق والخلق إسمان لمسمى
واحد منظور إليه باعتبارين مختلفين . فإذا نظرت إلى العين الوجودية
الواحدة كنت منزهاً ، أما إذا نظرت إلى تجلياتها في عالم الخلق كنت مشبهاً .
أما إذا أردت أن تكون عارفاً بالله حقاً فعليك بالتنزيه والتشبيه في الآن
نفسه . والإنسان هو أكمل مجالى الحق لأنه المختصر الشريف والكون
الجامع لجميع حقائق الوجود ومراتبه (أنظر كتابات الدكتور أبو العلا
عفيفي عن ابن عربي وهي : خصوص الحكم لابن عربي والتعالقات عليه .
— دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٦ ، التصوف الثورة الروحية في
الاسلام — دار المعارف ١٩٦٣ ، نظريات الاسلاميين من الكلمة .
— مقال بمجمله كلية الآداب جامعة القاهرة — المجلد الثاني العدد الأول ،
رسالة الدكتور عفيفي عن ابن عربي باللغة الإنجليزية ، كامبردج ١٩٣٩) .

* * *

لكننا نريد هنا أن نعرض لبعض الآراء التي قيات حول قضية تكفير
ابن عربي : آراء من يقول بتكفيره وآراء من يقول بولايته . لأنه إذا
كان حقاً ما يقال من أنه ليس في فهم مسائل الدين وتأويلها ما يصح أنه

نسميه صادقا أو كاذبا ، لأن المسألة ، ليست مسألة صدق ، أو كذب ، أو صواب وخطأ ، بل هي مسألة عمق أو ضحالة في درجة الروحانية ، (انظر مقدمة الدكتور عفيفي ، لكتابه ، التصوف ، ص ٥) ، لمان الأمر في أمور العقيدة ، ولأصبحت العقيدة كالشوب الفضااض الذي يتسع لكل الشطحات الغربية والتحريفات الصريحة للكتاب والسنة على ، نحو ما فعل ابن عربي وابن الفارض . وإذا كان علينا أن نصدق ما كتبه الدكتور عفيفي من أن للتأويل شروطاً معينة يجب أن نلتزم بها . وأهمها أن يكون قائماً على أساس من الكتاب والسنة . فيستعذر علينا . في كتاب جعلنا عنوانه « فلسفة الإسلام » ، وقصدنا أن يكون دائراً حول الفلسفة القرآنية في مقابل الفلسفة الإسلامية بكل ما ضمنه من مذاهب الفلاسفة وشطحات المتصوفة . أن نقبل كثيراً من آراء ابن عربي .

وسنبداً الآن بعرض بعض آراء ابن عربي بما يوجب تكفيره نقلاً عن مخطوط لبرهان الدين البقاعي عنوانه « تنبيه النبي إلى تكفير ابن عربي »^(١) . ثم نتبع هذا بدفاع جلال الدين السيوطي^(٢) عن ابن عربي .

(١) و (٢) عثر على هذا المخطوط بمكتبة جامعة ليدن بهولندا أثناء إقامتي بهذه البلاد عام ١٩٦٤ ، وهو تحت رقم Or.971 (I) . وقت بتصويره واعترمت نشره مع مخطوط آخر لجلال الدين السيوطي عنوانه « تنبيه النبي في تهرة ابن العربي » وجدته هو الآخر بنفس المكتبة تحت رقم Or.474 (I) وكنت أرى من وراء نشر المخطوطين مما في كتاب مستقل أن أترك للقارئ العربي فرصة الحكم بنفسه في قضية تكفير ابن عربي . لكنني لما عدت إلى القاهرة تبين لي أن المخطوط الأول قد نشر عام ١٩٥٣ ، نشره الأستاذ عبد الرحمن الوكيل مع مخطوط آخر للبقاعي أيضاً هو « تحذير العباد من أهل الضاد » في كتاب وضع له عنواناً « مصرع التصوف » . واعتمد الأستاذ المحقق في نشره للمخطوطين على نسخة خطية لكتابتها البقاعي عثر بها السيد المحقق أحمد زكي في خزائن القسطنطينية ، وصورها تصويراً شمسياً في مجلد واحد ، قام بتصويره مرة أخرى وأهداه إلى العالم الشيخ محمد نصيف . وأودعه بالخزانة الزكية بقبة الغوري ليكون تحت تصرف الباحثين . وهو موجود بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٧٢٢ كلام . وموجود أيضاً بمخطوطات جامعة الدول العربية تحت رقم ١١٢ تصوف . وقابلت =

== بين النسخة التي عندي والنسخة التي نشرت ، فلم أجد ما يدعو إلى إعادة نشر المخطوط مرة أخرى . ولهذا فساكتني هنا بتأخير الأفسار الرئيسية التي تضمنها . وسأفعل هذا أيضاً مع مخطوط جلال الدين السيوطي بالرغم من أنه — فيما أعلم — لم ينشر بعد .

ونسخة مكتبة جامعة ليدن لمخطوط البقاعي جاء بها في عنوان الكتاب : « كتاب تنبيه النبي على تكفير ابن عربي للشيخ الإمام العالم العامل العلامة الأوحى المفضل الحافظ وحيد دهره وفريد عصره أبي الحسن إبراهيم بن عمر بن حسن بن علي بن أبي بكر البقاعي الشافعي لطف الله بهم في الدارين وجمعهم من خير الفريقين إيماناً بمحمد وآله وصحبه وسلم ويسمى أيضاً النصوص من كفر الفصوص وفيه أيضاً كتاب المتعلق بابن الفارض للباقعي أيضاً » . والكتاب يبدأ بهذه العبارة : « بسم الله الرحمن الرحيم رب زدني علماً . الحمد لله المفضل المهاد وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تضمن الإسماعاد » . إلى آخر ما جاء في النسخة التي نشرت . وهذه البداية تختلف قليلاً عما جاء في النسخة التي نشرت والتي جاء بها : (بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين . خطبة الكتاب . الحمد لله المفضل المهاد . . . الخ) وجاء في آخر النسخة التي صورتها عن نسخة مكتبة ليدن ما يلي (فرغت من مسودة هذا الكتاب في شهر شوال من أربع وستين وثمانمائة . والحمد لله أولاً وآخراً . وكان الفراغ من هذه النسخة المباركة في أواخر سنة ست وستين وثمانمائة . أحسن الله اختتامها بمحمد وصحبه وآله وأحبائه وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم) أما النسخة التي نشرت فجاء في آخرها : (فرغت من مسودة هذا الكتاب بمحمد الهادي للصواب في شوال سنة أربع وستين وثمانمائة والحمد لله وحده . وفرغ من نسخ هذه النسخة المباركة في وقت العصر من يوم الأربعاء من شهر ربيع الآخر من شهر سنة سبع وأربعين وتسعمائة) .

أما مخطوط السجوطي فهو (كتاب تنبيه النبي بترقة ابن عربي) تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة المحقق للمدقق الفهامة الشيخ جلال السيوطي رضى الله عنه وأرضاه آمين) وأول عبارة في المخطوط : بسم الله الرحمن الرحيم اللهم صل على عبدك محمد وآله وصحبه . مسألة في ابن عربي وما حاله في رجل أمر بإحراق كتبه وقال إنه لا كفر من اليهود والنصارى ومن ادعى الله ولداً فما يلزمه في ذلك . الجواب : اختلف الناس قديماً وحديثاً في ابن عربي ... الخ .

ويتم المخطوط بأبيات للصفدي كلها دفاع عن ابن عربي :

ليس في العقيدة شئ	يقتضيه التكذيب والبهتان
لا ولا ما قد خالف العقل	والثقل الذي قد أتى به القرآن
وعليها الأشعري مدار	ولها في مقاله إمكان
وعلى ما دعاه يتجه البحث	ويأتى الدليل والبرهان
بخلاف السماع عنه ولكن	ليس يخلو من حاسد لإنسان

آخر الكتاب . والله الحمد والمنه . ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم . وصلى الله على أفضل مخلوقاته سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً دائماً أبدياً إلى يوم الدين آمين .

نقلا عن مخطط له بعنوان « تنبيه الغي في تبرئة ابن عربي » . وذلك لتباقي الضوء على هذه القضية التي طال النقاش فيها . وقد أحصى الدكتور عثمان يحيى في مؤلفه المشار إليه سابقاً عدد المخطوطات التي كتبت في ذم ابن عربي (وتكفيره) فوجدها أربعة وثلاثين مخطوطاً . وأحصى المخطوطات التي كتبت في الدفاع عنه وعدم تكفيره فوجدها عشرين مخطوطاً . وهذه المخطوطات (بقسيميا) موجودة في مكتبات العالم : برلين واسطنبول ودار الكتب بالقاهرة ومكتبة معهد مخطوطات جامعة الدول العربية بالقاهرة ومكتبة جامعة الأزهر بالقاهرة ومكتبة الاسكندرية . وأحصى الفتاوى التي قيلت في ذم ابن عربي ، فوجدها مائة وثمان ثلاثين فتوى . أما الفتاوى التي ناصرتة فبلغت ثلاثة وثلاثين فتوى فقط .

* * *

١ - تكفير ابن عربي : الإله عند ابن عربي يجمع بين التنزيه والتشبيه فهو منزّه من حيث كونه وجوداً مطلقاً ، ومشبه من حيث تعييناته ومجاياه في الصور الخلقية المختلفة . ولذلك يقول ابن عربي في « فصوص الحسم » : فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية . « إن القائل بالشرائع المؤمن إذا نزه ووقف عند التنزيه ولم يرغب ذلك فقد أساء الأدب ، وذلك لأنه قيد الوجود الإلهي في الوجود المطلق ، وفصله بهذا عن وجود التعينات . وكذلك فإن من شبهه فقد حدده وحصر وجوده في فرد معين . أما من جمع في معرفته له بين التنزيه والتشبيه فقد عرفه حقاً :

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً وإن قلت بالتشبيه كنت محمداً
وإن قلت بالأميرين كنت مسدداً وكنت إماماً في المعارف سيداً

ويلتمس ابن عربي أساساً من القرآن يبني عليه نظريته في التنزيه والتشبيه

فيقول : قال الله تعالى « ليس كمثل شيء وهو السميع البصير » . فإن اعتبرت الكاف في كلمة كمثل زائدة يكون معنى الآية : ليس مثله شيء ، وبهذا تنقضي المثلية . وهذا تنزيه . وقوله تعالى : « وهو السميع البصير » سيكون تشبيهاً لأنه وصف للحق بأوصاف المحدثات التي تسمع وتبصر . أما إذا اعتبرت الكاف غير زائدة فإن الجزء الأول من الآية يصبح تشبيهاً لأن نفس المثلية عن الله إثبات في الوقت نفسه بمغايرته للأشياء الأخرى ، ولا مغايرة إلا حيث توجد المثلية بوجه ما . أما الجزء الثاني من الآية فسيصبح تنزيهاً لأن الله تعالى يقول فيه : « وهو السميع البصير » وفيه نفي للمثلية لأن الضمير « هو » للمفرد ، وهو للتنزيه ، لأنه يفيد أنه هو وحده الذي يسمع ويبصر على الحقيقة في كل من يأتي منه أن يسمع ويبصر .

وإعجاز القرآن — في رأى ابن عربى — قد ظهر بوضوح في أنه جمع في نصف آية وهي قوله : « ليس كمثل شيء » التشبيه والتنزيه معاً . وهذا دليل على أنه قرآن (ومعناه الجمع) وليس فرقاناً (ومعناه عند ابن عربى التفريق بين الحق والخلق على عكس ما هو معروف من أن القرآن هو الفرقان) . وقد ذهب ابن عربى إلى أن نوحاً هو الذى كان يدعو قومه بالفرقان ، بالمعنى الذى حدده لهذه الكلمة . لأنه دعاهم ليلاً ثم نهاراً فلم يزدحم ذلك إلا فراراً : « إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً فلم يزدحم دعائي إلا فراراً » (٦٥:٧١) والليل عنده يشير إلى باطن الحقيقة الإلهية . أما النهار فإنه يشير إلى ظاهرها وهو الخلق . ومعنى هذا أن نوحاً فرق بين وجمعى الحقيقة الإلهية أمام قومه فتصاموا عنه وجعلوا أصابعهم في آذانهم . ولو كان دعاهم نهاراً في ليل وليلاً في نهار ، كما فعل محمد في قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » ، ما كانوا فروا منه . وخطأ نوح في رأى ابن عربى أنه مكر بقومه فدعاهم إلى مطلق التنزيه ، ودعاهم إلى الإيمان بأن الرب غير العبد ، وبأن الحق غير الخلق ، (٢١ — تاريخ فلسفة)

وفي كلمة واحدة ، دعاهم ليغفر لهم (ويغفر هنا مأخوذة بمعناها اللغوي الحرفي من « غفر » بمعنى ستر ، والستر ضد الكشف) فلم يعيروهم التفاتاً .

ثم إن ابن عربي رأى أن قوم نوح عند ما تركوا عبادة الأوثان التي نهام عن عبادتها ، فقد ارتكبوا خطأ ، وجعلوا جحلاً كبيراً ، وردوا على مكره بكر آخر . وذلك لأنهم بهذا قد تركوا مجلى إلهياً . ومعنى هذا أن خطأ عبدة الأوثان أو عبدة الكواكب عند ابن عربي ليس قائماً في أنهم عبدوا الأوثان أو عبدوا الكواكب بل قائم في أنهم لم يعبدوا إلا الأوثان أو الكواكب في حين أن الله عين كل شيء . ويزعم ابن عربي أن الرسل جميعهم يعلمون ذلك أى يعلمون أن كل ما عبد وما سيجبد إنما هو الله . لأن الله تعالى يقول : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » . وابن عربي يفهم من هذه الآية أن الله قد قدر ذلك ، وما قدر لا بد أن يقع لا محالة . ولهذا ذهب في «فص حكمة إمامية في كلمة هارونية » أن موسى كان راضياً بعبادة قومه للعجل ، وأنه كان في هذا أعلم بالامر من هارون ، وأنه عاتبه من أجل ذلك . وذهب إلى أن كل ما أخذه موسى على قومه أنهم حصروا المعبود المطلق في تلك الصورة الخاصة التي هي صورة العجل في لحمه ودمه ، وما أخذه على السامري أيضاً أنه حصر المعبود في صورة عجل من ذهب . والخطأ هنا وهناك ليس قائماً عند ابن عربي في عبادة العجل ، بل هو قائم في أن قوم موسى لم يعبدوا إلا العجل .

ويرد البقاعى على هذه الاقتراءات بقوله مثلاً : « وليت شعري ما الفائدة لبعثة الرسل إذا كان من عبد شيئاً من المخلوقات كان عابد الله تعالى » . وبقوله مثلاً : « لم أمر الله سبحانه رسوله بتكسير أصنام السكبة إذن ؟ » . ياليت شعري من قال هذا القول في هذا العدد اليسير من الأصنام ماذا يقول فيما روى في الصحيح عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه أن

النبي صلى الله عليه وسلم دخل مكة ، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً فجعل يطعنهم بعود في يده ، وجعل يقول جاء الحق وزهق الباطل . وفي السير أنها كانت مثبتة في الأرض بالرصاص ، فما أشار بذلك العود إلى صنم منها إلا انقلب إن أشار إلى قفاه انكسب على وجهه وإن أشار إلى وجهه انقلب قفاه . أما الآية التي تقول : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه ، فإن قضى هنا ليست بمعنى القدر والتكوين حتى يقال ما قدر شيئاً إلا وقع ، وإنما هي بمعنى أمر ، وما أمر الله به فقد يكون وقد لا يكون . ويقول البقاعي : ولا شك أن شرك قاتل هذا أشد من شرك اليهود والنصارى . فإن أولئك عبدوا عبداً من عباد الله المقربين ، وهذا يرى أن عبادة العجل والصنم عين عبادة الله . بل يؤدي كلامه إلى أن يرى الحق عين السكب والخنزير وعين العذرة وقد أخبرني بعض الصادقين من فضلاء أهل العلم أنه رأى شخصياً ممن ينتحل هذه المقالة بشعر الاسكندرية . وأن ذلك الشخص قال له : إن الله تعالى هو عين كل شيء ، فربهما حمار فقال : وهذا الحمار ؟ فقال : وهذا الحمار . فروث الحمار من دبره . فقال له : وهذا الروث ؟ فقال : وهذا الروث . فنسأل الله السلامة والتوفيق .

ثم يقول بن عربي في « فص حكمة علوية في كلمة موسوية » أنه لما أخذ فوعون تابوت موسى وأراد قتله قالت امرأته : « قرّة عين لي ولك » . فكان قرّة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الفرق فقبضه طاهراً مطهراً .

ويرد البقاعي بأن هذا محض افتراء لأننا نعلم جمعياً أن فرعون لم ينطق بالإيمان إلا عند رؤية البأس وتصريح الله في غير آية بأنه لا ينفع أحد إيمانه عند ذلك ، وقوله بأن فرعون « لعال في الأرض وأنه لمن المسرفين » (١٠ : ٨٣) ، « وأن المسرفين هم أصحاب النار » (٤٠ : ٤٣) ومعنى هذا

أن فرعون من أصحاب النار وأنه لم يكن طاهراً مطهراً كما زعم ابن عربي وقد افترى ابن عربي مرة أخرى على فرعون حين قال إن السحرة صدقوه حين قال « أنا ربكم الأعلى » ، وعند ما زعم أن فرعون أعلى في مرتبته من موسى . وهذا غير صحيح . فقد كذب السحرة فرعون وغالفوه . وبهذه الدعوة الكاذبة أخذ الله فرعون وأهلكه ، فأخذ الله نكال الآخرة والأولى . فكيف يقال بعد هذا إنه كان أعلى مرتبة من موسى ؟

ثم يقول ابن عربي في « فص حكمة أحدية في كلبه هودية » . يقول الله تعالى : « مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها . إن ربي على صراط مستقيم » (١١ : ٥٦) . ويعقب على هذه الآية بقوله : فكل مامشي فعلى صراط الرب المستقيم ومعنى هذا أنهم غير مغضوب عليهم « وليسوا ضالين » . ويقول ابن عربي : كما أن الضلال عارض ، فكذلك الغضب الإلهي عارض ، والمآل بالنسبة إلى جميع المخلوقات إلى الرحمة التي وسعت كل شيء . ثم يقول : قوله تعالى : « فنسوق المجرمين » . ويفسر الآية بمعنى أن الله يأخذ بنواصيهم وساقهم إليه بريح الدبور إلى جهنم وهي البعد الذي كانوا يتوهمونه . فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب ، فزال البعد ، وزال مسمى جهنم في حقهم ، ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق لأنهم مامشوا بنفوسهم وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب .

والحق أن المسؤولية الإنسانية في مذهب كذهب ابن عربي لا معنى لها على الإطلاق لأنه لا يصدر عنا إلا ما تقتضيه أعياننا الثابتة التي قدرها الله لنا بحسب عليه بذلك في الأزل . فالؤمن والكافر والمطيع والعاصي كل أولئك يظهرون وجودهم على نحو ما كانوا عليه في ثبوتهم ، أى على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحق . بل إنه يفتج عن قوله بأن الله عين كل شيء وعين كل شخص أنني كشخص لا أفعل شيئاً ، لأن الله في يفعل .

لكن إذا صح هذا ، وإذا كان صحيحاً ما . يقوله بأنه ليس هناك ضالون فكيف نفسر - كما يقول البقاعي في رده على ابن عربي - قوله تعالى : « اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين » . إن النتيجة الطبيعية لهذه الجبرية البحتة التي يقول بها ابن عربي هي انعدام الثواب والعقاب بالمعنى الديني لهما . وهذا ما قال به ابن عربي . إذ أنه ذهب إن أن مآل الخلق جميعاً إلى النعيم المقيم لأن رحمة الله وسعت كل شيء ، ولأن الشرور والمعاصي من رحمة الله إذ أنها من الموجودات التي وسعتها الرحمة الإلهية ولأنه لا يمكن ، في مذهب كهذا ، أن يعذب كافر بالمعنى الديني لكلمة عذاب . ولهذا يقول ابن عربي مثلاً في فص حكمة نفسية في كلمة يونسية : « وأما أهل النار فما لهم إلى النعيم ولكن في النار ، إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون برداً وسلاماً على من فيها وهذا نعيمهم . فنعيم أهل النار - بعد استيفاء الحقوق - نعيم خليل الله حين ألقى في النار » . أما الاختلاف بين أهل الجنة وأهل النار فاختلاف في درجة كل من الطائفتين في المعرفة بالله ومرتبتهن في التحقق بالوحدة الذاتية مع الحق . ولذلك نجده يؤول معنى العذاب بأنه مما يستعذبه الإنسان . ونجده كذلك يؤول معنى الرجح الذي فيها عذاب أليم والذي أرسلها الله على عاد قوم هود بأنها إشارة إلى ما فيها من الراحة .

وفي هذا كله تكذيب للمعاني التي قدمها القرآن للجنة والنار ، ولثواب والعقاب والتي يجب على كل مسلم مؤمن أن يؤمن بها . وفيه - بالنسبة إلى قوم هود - تكذيب لما أورده الذكر الحكيم في عذابهم . إذ يقول الله تعالى فيهم : « قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب » (٧ : ٧١) . ويقول : « فكذبوه فأنجيناه والذين معه برحمة منا وقطعنا دابر الذين كذبوا بآياتنا وما كانوا مؤمنين » (٧ : ٧٢) . ويقول : « وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم

وعصوا رسله ، واتبعوا أمر كل جبار عنيد ، وأتبعوا في هذه الدنيا لعنة ،
ويوم القيامة ، إلا أن عاد كفروا ربهم ، ألا مبعدا لعاد قوم هود ،
(١١ : ٥٩ ، ٦٠) .

ثم أن ابن عربي يزعم أن الحق تلبس بالخلق ، لا بل رتلبس بالأشياء
المادية . وفيما يتعلق بهذه الأخيرة ، نجده يستدل بآيات يحرف معناها
لتتلاءم مع مذهبه . مثال ذلك : « نودى أن بورك من في النار ومن حولها
وسبحان الله رب العالمين » (٢٧ : ٨) . ومثل : « نودى من شاطئ الوادى
الأيمن من البقعة المباركة من الشجرة » (٢٨ : ٣٠) . أما تلبس الحق بالخلق
فيزعم أنه على صورتين : صورة كلية في الأنبياء لأن الأنبياء هم المجالى
الكلية للحق ، ومن أوائل الكلمات الإلهية أو العقول الإلهية . ولهذا ينسب
ابن عربي حكمة كل فص من « فصوص الحسم » إلى كلمة من كلمات الرسل
باعتبار أن روح كل فص من هذه الفصوص هو نبي من الأنبياء أو هو الحق
متجليا في صورة ذلك النبي . الأمر الذى يخالف ما نعلمه عن الأنبياء من
أنهم بشر مثلنا . بل أن ابن عربي لا يكتفى بهذا . إذ يذهب إلى أنه بجانب
هذه الصورة الكلية لتجلى الحق في الخلق ، فإن هناك صورة جزئية له تتمثل
في تجليه في كل إنسان من ذكر أو أنثى . لكن تجليه في الأنثى أو في صورة
المرأة أتم وأكمل في رأى ابن عربي . وذلك لأن الله عنده فاعل ومنفعل
فاعل لتعينه في صورة رجل ، ومنفعل لتعينه في صورة امرأة توافق رجلا .
غير أن المرأة ليست منفعة فقط ، بل تُعتبر فاعلة كذلك من ناحية شدة
تأثيرها في الرجل وجذبها له . ولهذا فهي منفعة فاعلة . وبهذا الاعتبار فإنها
تشارك مع الحق في جمعها بين الفعل والانفعال ، وكان تجلى الله فيها - من
هذه الناحية - أتم وأكمل من تجليه في الرجل . ولهذا نجد ابن عربي يقول
في « فص حكمة مردية في كلمة محمدية » ، أن « من أحب النساء على هذا الحد

فهو حب إلهي . ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه عليم هذه الشهوة . ويقول إن النبي صلى الله عليه وسلم أحب النساء لكمال شهود الحق فيهن ويقول : « وإنما حبيب (أى الله) إليه النساء فحن إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه . . . : إلى غير هذه الأقوال الغريبة التي أباح فيها ابن عربي لنفسه التأويل من غير حدود ولا شروط ، فافتري على الله والقرآن والسنة افتراءات لا تتنافى فقط مع جوهر العقيدة بل مع الذوق العام ومع الصورة التي يحرص كل مؤمن غيور على إيمانه أن يحتفظ بها لمعبوده وإلهه : تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

ومخطوط البقاعي : « تنبيه النبي على تكفير ابن عربي ، زاهر بأسماء عديد من الفقهاء ومشايخ الإسلام من رجال القرن السابع والثامن والتاسع الهجري ممن حكموا بتكفير ابن عربي . والمعروف أن تقي الدين بن تيمية الحنبلي هو أكبر من قاد حملة شعواء ضد ابن عربي (أنظر مثلاً مجموع الرسائل والمسائل - الجزء الثاني) . لكن البقاعي لا يذكر من بين أسماء الفقهاء ومشايخ الإسلام بمن كفروا ابن عربي إلا من كان خصماً لابن تيمية ، وإن كان اشتراكه في الهجوم على ابن عربي ، وذلك ليطمئن القارئ إلى أن الحكم الذي أصدره هؤلاء الفقهاء على ابن عربي كان حكماً موضوعياً لم يتجهنوا فيه عليه بشيء . ومن هؤلاء الفقهاء السكوني والبساطي والإمام زين الدين العراقي وسعد الدين التفتازاني وعبد العزيز بن عبد السلام وقاضي القضاة بدر الدين محمد بن جماعة والتقي السبكي الشافعي والزاوي المالكي والبكري الشافعي ولسان الدين بن الخطيب وسراج الدين البلقيني وأبو الفضل بن حجر وشمس الدين الذهبي وغيرهم لا بل إن علاء الدين البخاري الصوفي الذي يؤمن بالكشف قد حكم هو الآخر مع كل هؤلاء الفقهاء ومعظمهم من أئمة الأشاعرة ، ليس فقط بأن ابن

عربي شيخ سوء وكذاب ، وضال مضل ، وليس فقط بأنه كافر ، بل حكموا كذلك بتكفير كل من اعتقد في كتبه أو صدق ما فيها من إفاك وضلال ، وأول معاني الآيات القرآنية كما أولها هو .

٢ — دفاع جلال الدين السيوطي عن ابن عربي :

يقول جلال الدين السيوطي في المخطوط الذي أشرت إليه سابقا وهو المرسوم بـ « تنبيه الغبي في تبرئه ابن العربي » مايلي :

« اختلف الناس قديما وحديثا في ابن عربي . ففرقة تعتقد ولايته وهي المحقة . ومن هذه الفرقة الشيخ تاج الدين بن عطاء الله من أئمة المالكية والشيخ عفيف الدين اليافعي من أئمة الشافعية . فإنهما بالغتا في الثناء عليه ووصفه بالمعرفة . ومفرقة تعتقد ضلاله وهم طائفة كثيرة من الفقهاء ومنهم فرقة سكنت في أمره ومنهم الحافظ الذهبي في الميزان . وعن الشيخ عز الدين بن عبد السلام فيه كلامان : الخط عليه ، ووصفه بأنه القطب . والجمع بينهما ما أشار إليه الشيخ تاج الدين بن عطاء الله في لطايف المن أن الشيخ عز الدين كان في أول أمره على طريقة الفقهاء من المسارعة إلى الإنكار على الصوفية . فلما حج الشيخ أبو الحسن الشاذلي ورجع جاء إلى الشيخ عز الدين قبل أن يدخل بيته وأقرأه السلام من النبي صلى الله عليه وسلم ، فخضع الشيخ عز الدين ولزم مجلس الشاذلي من حينئذ وصار يبالغ في الثناء على الصوفية لما فهم طريقهم على وجهها ، وصار يحضر معهم مجلس السماع ويرقص فيها . وقد سئل شيخنا شيخ الإسلام بقية المجتهدين شرف الدين المناوي عن ابن عربي فأجاب بما حاصله أن السكوت عنه أسلم . وهذا هو اللايق بكل ورع يخشى على نفسه .

د والقول الفصل. عندى فى ابن عربى طريقة لايرضاها فرقنا أهل العصر لا من يعتقدوه ولا من يحط عليه . وهى اعتقاد ولايته وتحريم النظر فى كتيبه .

د فقد نقل عنه هو أنه قال نحن قوم يحرم النظر فى كتبنا . وذلك أن الصوفية تواضعوا على ألفاظ اصطلمحوا عليها وأرادوا بها معانى غير المعانى المتعارفة منها . فسمّن حمل ألفاظهم على معانيها المتعارفة بين أهل العلم الظاهر ككفر أو كفر . نصر على ذلك الغزالي فى بعض كتيبه وقال إنه شبيهه بالمتشابه فى القرآن والسنة ، من حمله على ظاهره كفر ، وله معنى سوى المتعارف منه . فمن حمل آيات الوجه واليد والعين والاستواء على معانيها المتعارفة كفر قطعاً . والمتصدى لكفر ابن عربى لم يخف من سوء الحساب وأن يقال له : هل ثبت عندك أنه كافر ؟ فإن قال : كتيبه تدل على كفره . أفا من أن يقال له هل ثبت عندك بالطريق المقبول فى نقل الاخبار أنه قال هذه الكلمة بعينها وأنه قصد بها معناها المتعارف . والاول لا سبيل إليه لعدم سند يعتمد عليه فى مثل ذلك . ولا عبرة بالاستفاضة الآن . وعلى تقدير ثبوت أصل الكتاب عنه فلا بد من ثبوت كل كلمة كلمة لاحتمال أن يبدس فى الكتاب ما ليس من كلامه من عدو أو ملحد . وهذا شرح التنبيه للجبلى مشحون بغرايب لا تعرف المذهب . وقد اعتذر عنه بأنه لعل بعض الأعداء دس فيه ما أفسده حسداً له . والثانى أنه قصد بهذه الكلمة كذا لا سبيل إليه أيضاً . ومن ادعاه كفر ، لأنه من أمور القلب التى (يطلع عليها إلا الله . وقد سأل بعض أكابر العلماء بعض الصوفية فى عصره : ما حكمكم على أن اصطلمحتم على هذه الألفاظ التى يستشششنعُ ظاهرها ؟ فقال : غيرة على طريقنا هذا أن يدعيه من لا يحسنه ويدخل فيه من ليس من أهله والمتصدى للنظر فى كتب ابن عربى أو قراءتها لم ينصح نفسه ولا غيره

بل ضرر نفسه وضرر المسلمين كل الضرر . ولا سيما إن كان من القاصرين في علوم الشرع والعلوم الظاهرة فإنه يضل ويضل .

« وعلى تقدير أن يكون المقرئ لها عارفاً ، فليس من طريقة القوم إقراء المريدين كتب التصوف ، ولا يؤخذ هذا العلم من الكتب . وما أحسن بعض الأولياء لرجل وقد سأله أن يقرأ عليه تائية ابن الفارض فقال له : دع عنك هذا . من جاع جوع القوم ، وسهر سهرهم رأى مارأوا . والواجب على الشاب المستفتى عنه التوبة والاستغفار والخضوع لله والإقامة إليه حذرا من أن يكون أذى وليا لله ، فيؤذيه الله بحرب . فإن امتنع من ذلك وصمم فتكفيه عقوبة الله عن عقوبة المخلوقين . وماذا عسى أن يصنع فيه الحاكم أو غيره . هذا جوابي في ذلك والله أعلم . »

هذا مضمون رأى السيوطي في الدفاع عنه . فهو يعتقد الولاية في ابن عربي ولكنه يحرم كتبه . ولعل مبعث هذا الرأي الذي رآه السيوطي خشيته من الأولياء واعتقاده في أن من آذى وليا ، شن الله عليه حربا شعواء ، كما يقول هو في النص السابق . وعلى أي حال ، فإن دفاع السيوطي عن ابن عربي لا يتضمن أي تحليل لمذهبه في وحدة الوجود ، ولا يدل على أنه موافق على ما انتهى إليه من آراء غريبة ، بل العكس هو الصحيح ، لأنه نادى بتحريم كتبه .

لكن مبدأ تحريم الكتب وقفل النوافذ وحبس الثقافة لا يتماشى مع منطق القرن العشرين وتأباه روح معصر التي تدعونا إلى فتح جميع النوافذ والاطلاع على كل التيارات والاتجاهات ، سواء كان ذلك في أمور الفلسفة أو الدين والسياسة . ولهذا فنحن لا نوافق السيوطي في مناداته بتحريم كتب ابن عربي . أما الاعتقاد في ولاية ابن عربي ، فقد يكون له ما يبرره ،

لكن ابن عربي لا يقدم لنا نفسه في كتبه وتحليلاته في المعرفة والوجود على أنه ولي بل على أنه فيلسوف . فابن عربي يقدم لنا مذهبا متكاملا في الوجود ونظرية ميتافيزيقية شاملة في المعرفة والكون والوجود الإلهي . وقد أدى به حرصه على تدعيم جوانب هذه النظرية الميتافيزيقية إلى التورط في آراء غريبة ، باعدت بينه وبين جوهر العقيدة . وأوقعته في تأويلات لا يوافقها عليها عامة المسلمين . قد يقال في مجال الدفاع عن ابن عربي أنه لم يقدم هذه التأويلات إلا بناء على تجربة صوفية فريدة . وحالة شهودية من طراز خاص . عاين فيها ربه . فأنطقه الحق بما قاله . لكن ابن عربي لا يقدم لنا هذه الآراء والتأويلات على أنها تجربة صوفية ذاتية . بل على أنها تمثل حقيقة وجودية موضوعية . وهو يدعونا إلى أن نؤمن بما يقول ويدعى . يدعونا مثلا إلى أن نؤمن بأن عبادة الأوثان ليست شركا . وبأن الحق متلبس بالخلق على هذه الصورة الشنيعة التي قدمها لنا في الفصوص . ويفترى في هذا كله على الأنبياء افتراءات وأكاذيب تتنافى مع ما ورد في شأنهم وأخبارهم في التنزيل الإلهي .

ومن أجل هذا كله ، فنحن لانوافق ابن عربي على هذه الآراء الغريبة التي أدلى بها . وهذا هو غاية ما نستطيع أن نقرره بشأنه . أما تكفيره ، فهذا ليس من شأننا أن نقطع فيه ، وأمره في هذا متروك إلى الله إن شاء عفا عنه ، وإن شاء حكم بتكفيره . أما هؤلاء العلماء والمشايع والفقهاء الذين وافقوا ابن عربي على آرائه وانتصروا لها والذين أورد أسماءهم السيوطي في « تنبيه الغبي في تبرة ابن عربي » من أمثال سراج الدين الهندي الحنفي وولي الدين محمد بن أحمد الملوي أحد علماء الشافعية (توفي عام ٧٧٤هـ) وأبو ذر أحمد بن عبد الله العجمي أحد من كان يشغل الناس في المعقول (توفي عام ٧٨٠هـ) وشمس الدين ابن إبراهيم بن يعقوب المعروف بشيخ

الوضوء ونجم الدين الباهي (توفي عام ٨٠٢ هـ) واسماعيل بن ابراهيم الجبرتي ومجد الدين الشيرازي صاحب القاموس (توفي عام ٨٢٩ هـ) وشمس الدين البساطي المالكي وغيرهم وغيرهم ، نقول إن هؤلاء العلماء والمشايخ والفقهاء والأجلاء أن يروا ما يروه في مذهب ابن عربي ، ولهم مطلق الحرية في هذا ، لكن قد يكون مبعث رأيهم هذا أنهم لم يحللوا مذهب ابن عربي تحليلاً كافياً من الناحية الفلسفية ومن ناحية النتائج الخطيرة التي تؤدي إليها ، وقد يكون مبعثهم خشيتهم من الأولياء وكراماتهم ، أو عدم تفرقتهم بين وحدة الشهود ووحدة الوجود . . إلى غير هذا من الأسباب : أما نحن فلا نعتقد أن آراء ابن عربي - أو ظاهر هذه الآراء على الأقل - تتماشى مع عقيدة ، الأصل فيها أن الله مقدس عن الحلول في الزمان ، منزه عن المماساة والاستقرار ، لم يرتبط وجوده بلحظة مختارة في الزمان ، كما هو الحال في إله المسيحية مثلاً ، ولم يتلبس بالكون أو الخلق . ولا بأي جزء من هذا أو ذاك ، بل كان وجوداً بائناً عن الخلق والطبيعة غير ممازج لهما أو لأحدهما بوجه من الوجوه .

* * *

٣ - ابن سبعين :

هو أبو محمد عبد الحق بن ابراهيم بن محمد بن نصر بن سبعين الأشبيلي . ولد في مرسية عام ٦١٤ هـ . ودرس العربية والآداب بالأندلس . ثم رحل إلى سبته . واشتهر أمره . وروى عنه أنه قال عن النبي صلى الله عليه وسلم : « لقد تحجر ابن آمنة واسماً بقوله لاني بعدى » . ورحل إلى المشرق . وقيل إنه نفي من المغرب لقوله في الرسول إنه تحجر . وكانت شهرته بصفة خاصة في علم الحروف وصنف فيه « كتاب الحروف الوضعية في الصور

الفلسكية ، وكتاب « شرح كتاب لإدريس عليه السلام الذى وضعه فى علم الحرف ، و « كتاب البدو ، و ، كتاب اللهو ، . وقد اشتهر ابن سبعين فى أوربا خصوصاً بردوده على الأسئلة الفلسفية التى كان قد وجهها الملك فردريك الثانى علماء سبته فى الكتاب المعروف باسم « مسائل صقلية » ، وصحة عنوانه « أجوبة يمنية عن مسائل صقلية » (اقظر الصحيفة الآسيوية Journal Asiatique, S. VII, t. 14, P. 341) . وكتابه الرئيسى فى التصوف هو كتاب « لا بد للعارف ، ويبدو أن صحته هو « بد العارف ، . وحج ابن سبعين مرات كثيرة ومات بمكة عام ٦٦٩ هـ ، وقيل إنه فسد يديه وترك الدم يجرى حتى تصفى ومات . ومعنى هذا أنه انتحر .

ويروى لنا ابن دقيق العيد بصدد صعوبة أسلوب ابن سبعين ما يلى :
« جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلامه متعقلاً مفر دانه ولا تعقل مركبانه . »

ويذكر لنا ابن عباد الرندى^(١) (توفى عام ٧٩٢ هـ أو ١٣٩٠ م) وهو الآخر شيئاً عن صعوبة أسلوب ابن سبعين على النحو التالى : وما زال قلبى سبعين (يوماً) فى منزع ابن سبعين ، لا لأنكار عليه ، ولا لاعتقاد شىء مما نسبته أهل الجمل المركب إليه ، ولكنى رأيت كلامه كثيراً ما يعذب ، ويعنى القلب ويثعب ، وحينئذ لا يحصل لى منه شىء يشفى صدرى ، ولا يثلج به خاطرى وسرى . . فبينما أنا فى كلامه أطلع وأهبط وأخبط وأخلط ، وأتوقل كل جبل ، واستنزل معانى كلامه بلطائف الحيل ، وأكابد

(١) شارح للصوفى المصرى الفاضل ابن عطاء الله السكندرى (انظر كتاب الرندى : غيث المواهب العلية بشرح الحسك العطائية) . وقد ولد بمدينة رندة بجنوب الأناضول عام ٧٣٣ هـ وتوفى بمدينة قاس .

في حمل مجلده التعب والالين ، وأكد في النظر فيه بالقلب والعين ، إذ انقلبت عنه صفر اليدين ، بخفسي حنين ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، ، لكن الشيوخ هم الذين يلينون الحديد ، ويقر بون البعيد ، وقد شفر منهم الزمان والمكان ، وصاروا في خبر كان . وكان الشستري عندي أقرب مأخذاً من كلامه أعنى كلام ابن سبعين . وأما أرجاله ففيها حلاوة . وعليها طلاوة ، (انظر ماسينيون : مجموع نصوص لم تنشر متعلقة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام . باريس ١٩٢٩ . ص ١٤٦ - ١٤٧) .

* * *

ونستطيع أن نستخلص من النصوص التي اقتبسها ماسينيون من كتاب: بد العارف (مخطوط في برلين : Berlin, Wetzstein II, 1524, f. 696) وكتاب « أجوبة يمنية عن مسائل صقلية » وهو المعروف باسم « مسائل صقلية » ، تولى فيها ابن سبعين الإجابة على أسئلة الملك فردريك الثاني (مخطوط في أكسفورد Oxford, f. 316a) وكليهما لابن سبعين ، ونشرها ماسينيون في « مجموع نصوص لم تنشر (ص ١٣٢ - ١٣٤) نستطيع أن نستخلص من هذه النصوص بعض آراء هذا الفيلسوف الصوفي .

فابن سبعين يقول إن الروح جوهر روحاني وينقد الأشاعرة الذين « يعتقدون في الأرواح أنها جسوم لطيفة وفي العقول أنها صفات للعقل » وأنكروا الجواهر الروحانية وأقاموا الدليل على أن ذلك باطل . ومحال أن لا موجود إلا الجوهر الجسماني والأعراض الخاصة . وإذا ذكر لهم الروحاني وما عليه من الشرف والرفعة والنزعة كفروا القائل لذلك وقالوا له هذا هو إله وفي هذا من النقص ما فيه أن اعتقدوا في الحق أنه بمنزلة النفس فإن البرهان على وجود الجوهر المفارق للمادة ظاهر وجلي وهم يجعلونه الحق فقد قالوا إن النفس هو الحق وهذا يلزمهم إذا تدبر وعلم .

وقد شعر الغزالي بهذا وفرق بين الروح والإله والنفخ والتسوية . وعلى رأس الأشاعرة الذين وجه ابن سبعين إليهم النقد في إنكارهم الجواهر الروحانية أستاذ الغزالي . إمام الحرمين الجويني (توفي عام ٤٧٨ هـ) الذي ذهب في كتابه « الإرشاد » إلى أن الروح شيء مادي . ولهذا لم يتورع ابن سبعين في وصفه بأنه « أبو جهل » وبأنه شبيه في جهله ب « هامان » (وصحته فرعون) الذي ظن أن العود إلى الله عز وجل إنما يكون على سلم حسي . فقال لها مان : يا هامان ابن لي صرحا . لكن هذا النقد الذي وجهه الجويني إلى الأشاعرة بوجه عام . وإلى الجويني بخاصة . لم يمنعه من أن ينصف بعض الأشاعرة من أمثال ابن فورك « الذي رجع إلى الحق » واعتقد ما يعتقده الصوفية من أن الروح ليست مادية . والباقلاني الذي « قال بالجواهر المفارق ورمى مذهب الأشعرية بالتبويه والمخارق ورمزه ولم يصرح به وكتمه في سره وفي قلبه » . والغزالي الذي « قال بالجواهر الروحانية في جميع كتبه وصرح بها ومال بحملته إليها . . . وبرهن على الجواهر المفارق في « النفخ والتسوية » وفي « الإحياء » و « المضنون به على غير أهله » وبحث عنه ولم يقصر . وإن كان في ذلك مقتصرا .

وحرص ابن سبعين على إثبات روحانية النفس يرجع إلى سببين : أولهما أن هذا يتمشى مع مزاجه الصوفي الذي يختلف عن مزاج الفلاسفة واتجاهاتهم العقلية . وقد قدم لنا في هذا السبيل نقدا لأشهر فلاسفة الإسلام سنعرض له الآن . وسيتضح لنا من خلاله وقوف ابن سبعين إلى جانب الفيلسوف الذي يرى أنه قاوم التراث اليوناني . بصورة أو بأخرى . ووصفه - على العكس من ذلك - الفلاسفة المشائين بأنهم « مقلدون » . وثانيهما أن القول بروحانية النفس بدا لابن سبعين أنه المخرج الوحيد من الوقوع في وحدة وجود شاملة . على نحو ما نجد ذلك عند معاصره يحيى

الدين بن عربي . وذلك لأن إنكار السواد الأعظم من الأشاعرة لروحانية النفس سيؤدى حتما إلى القول بأن الفاعل الحقيقي المباشر لكل ما يحدث فى الكون إنما هو الله . وبأن الحق متلبس بكل ما فى الوجود تلبسا تمحى معه الشخصية الفردية لكل إنسان . وابن سبعين من أنصار وحدة الوجود . ولكنه فيما يبدو - لا يريد أن يطغى حلول الحق فى عالم الخلق على شخصية الإنسان وتفردها .

(Louis Massignou : Ibn Sab'in et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane. Mémorial Henri Basset publié per l'Institut des Hautes-Etudes Marocaines, Paris, Paul Geuthner, 1928, p. 124).

يقول ابن سبعين في معرض نقده لفلاسفة الإسلام ، ذلك النقد الفريد في تاريخ الفلسفة الإسلامية والذي لا نجد شبيها له - من بعض الجوانب فقط - إلا عند ابن طفيل في قصته «حى بن يقظان» ، عن ابن رشد ما يلي : « وهذا الرجل (ابن رشد) مفتون بأرسطو ومعظم له ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى . ولو سمع الحكيم يقول إن القايم قاعد في زمان واحد لقاله هو به واعتقده . وأكثر تواليفه من كلام أرسطو ، إما يلخصها وإما يمشى معها في نفسه قصير الباع ، قليل المعرفة ، بليد التصور غير مدرك . غير أنه إنسان جيد قليل الفضول ، ومنصف ، وعالم بعجزه ولا يعول عليه في إجهاده فإنه مقلد لأرسطو ، . لسكتنا نستطيع أن نرد على ابن سبعين ونقول إنه لم ينصف ابن رشد ، وأنه عرف شيئاً وغابت عنه أشياء ، وأنه لم يطلع على جهود ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشرعية ، خاصة منها ما عرضه في كتابي «فصل المقال» و «مناهج الأدلة» .

وعن الفارابي يقول : « وأما الفارابي اضطرب وخلط وتناهن وتشكك في العقل الهولاني وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة . ثم شك في النفس الناطقة هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد ، وتنوع إعتقاده في بقاء النفوس بحسب ما ذكر في كتاب الأخلاق وكتاب الملة الفاضلة والسياسة المدنية . وأكثر تواليفه في المنطق وعدة كتبه نحو ٧٥ كتاباً وفيها من الإلهيات ٩ ، وهذا الرجل أفهم فلاسفة الإسلام وأذكرهم للعلوم القديمة وهو الفيلسوف فيها لا غير ومات وهو مدرك ومحقق ، وزال عن جميع ما ذكرته ، وظهر عليه الحق بالقول والعمل ، ولولا خوف التطويل لذكرت ذلك مفصلاً .

أما حكمه على ابن سينا فهكذا : أما ابن سينا فموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة . وماله من التواليف لا يصلح لشيء . ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية . ولو أدركها لتضوع ربحها عليه ، وهو في العين الحية ، وأكثر كتبه مؤلفة ومستنبطة من كتب أفلاطون ، والذي فيها من عنده فشيء لا يصلح ، وكلامه لا يعول عليه . والشفاء أجل كتبه ، وهو كثير التخبط ومخالف للحكيم ، وإن كان خلافه له بما يشكر له . فإيه بين ما كتبه الحكيم وأحسن ما له في الإلهيات التنبيهات والإشارات وما مرزه في حى بن يقطان . وعلى أن جميع ما ذكره فيها هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية . وركب شبه ذلك للتمدن والبحث الفلسفي ، وهما بما لا يعول عليه ولا يسمع منه . والذي يهمننا في هذا الحكم ما نشتمه من مزاج ابن سبعين الصوفي ، ومن وقوفه إلى جانب الفلسفة المشرقية ، ومن حكمه على ابن سينا بأنه غير صادق في زعمه بأنه صاحب فلسفة مشرقية ، وفوق هذا كله ، إنتصاره لمن يقف ضد أرسطو وقوله في (٢٢ — تاريخ فلسفة)

ابن سينا إنه « كثير التخبط ، ومخالف للحكيم (أرسطو) ، وإن كان خلافه له مما يشكر له » .

وحكمه على الغزالي على هذا النحو : « وأما الغزالي فليسان دون بيان ، وصوت دون كلام ، تخليط يجمع الأضداد ، وحيرة تقطع الأكباد ، مرة صوفي ، وأخرى فيلسوف ، وثالثة أشعري ، ورابعة فقيه ، وخامسة محيّر . وإدراكه بالعلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت ، في التصوف كذلك ، لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك ، ورأى في النفس من الصور المجردة التي تظهر للمبتدئ في الغزلة ، وظنه أن ذلك حق ، وأنه حقيقة الوصول . وذلك إنما هو في النفس من حيث هي نفس . فما الحق بعد ذلك . وما العلم . والظاهر من هذا الرجل أن مَصَوِّر النفس والعقل المستفاد كانت غايته . وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور ، ولكونه عظم التصوف ، مال بالجملة إليه ومات عليه ، بحسب ما أعطاه كلامه ، وفهم من أغراضه ، وهو يعتقد في العقل ما يعتقده الفيشاغوريون فإنهم يطلقون العقل على الذي يطلقون النفس ، ولا يبحثون عنه بحث غيرهم . وهذا يفهم من كلامه في المعارج العقلية ، وفي شرح عجائب القلب عندما قال جميع ذلك لطيفة يعنى العقل والروح والنفس ، وكذلك في تقسيمه الأرواح في مشكاة الأنوار ، وما أشار إليه في كيمياء السعادة ، وغير ذلك من كتبه . وكتابه على أكثر ما يظهر في أكثر كلامه هو رسائل إخوان الصفا . فإنه في الفلسفة ضعيف مثل أصله . وإن كانت الحكام قبل يطلقون النفس على ما يطلقون العقل ، وأن الجواهر الروحية لا تتنوع ولا تختلف ، فهم لا يضيّعون الرتب العقلية والعقول المادية والكلام عليها . والذي أراده الغزالي لا يصح فإنه أراد يفهم إطلاق العقل والنفس من التصوف بصناعة القدماء

وإصطلاحهم ، فلا هو خلتص التصوف ولا هو قيل فيه ، وهو مع ذلك كله موقوف وقادح بالذى ظهر له عندما جرد نفسه فانفرد ، وذلك شيء يصله المحرور ويظفر به بأيسر تناول المغرور ، والحق عزيز إعتز عليه ، وعلى من ذكر قبل .

ولنتقل من نقد الفلاسفة الإسلاميين إلى ما يهمننا هنا بصفة خاصة وهو آراء ابن سبعين في التصوف .

يقول ابن سبعين إن المدخول إلى منزل الحق والوصول إليه إما أن يكون بشفع ، وهو الدخول عن طريق الوجود المقيد ، وإما أن يكون دخولا غير مقيد ، وهو الدخول في الوجود المطلق . والأول يكون بالعلم ، لأن العلم هو أعم « الآينات الروحانية » . وتستطيع أن تختبر هذا بنفسك في صناعة التركيب (أى تركيب المقدمات والنتائج في جميع العلوم الاستدلالية العقلية) . وذلك مثل « إختبارك في الآينات الجسمانية كما تقول الفسك » . فى ، النفس والنفس « فى ، العقل الفعال والعقل الفعال » فى ، الكلى والكلى « فى ، الكلمة والكلمة « فى ، ذات الحق . وطلب الحق بالعلم هو طلب المعلول بالعللة ، وهو ما يقف عنده العلماء . وهذا الدخول المقيد إلى الحق لا يطلبه العلماء فقط بل يطلبه بعض السادة الصوفية ، إلا عن طريق العقل هذه المرة ، ولكن بالإرادة والذكر . إلا أن هذا الطلب عند ابن سبعين طالب بشفع أيضاً . وذلك لأن الإرادة الخفة التى يكون بها الدخول المطلق إلى الله « لا تكون ميلا ولا قوة حادثة ولا إنفعالا ولا صفة غبطة ولا تَمَسُّ ولا إستحباب ، وإنما هى دائرة ونقطتها ذاتها ، ولا أول ولا آخر ، ولا محمول ولا موضوع ، وكأنها مريد ، وهى هو ، وهى هى ،

وكلام ابن سبعين هنا معناه أن الإرادة الحقة عند الصوفي تعنى أنه لا إرادة،
ويذكرنا حديثه فيها ووصفه لها بأنها دائرة نقطتها ذاتها بحديث ابن عربي
عن الحائر الدائر، وبتفضيله له على من يمشى في خط مستقيم . وكذلك
الذكر ، فقد يلجأ إليه الصوفي ولكنه ، عند خاصة الصوفية ، يُعَدُّ
— كما يقول ابن العريف — معوقاً للشهود الحق ، لأنه من منازل العوام
وحليتهم . وفي هذا يردد ابن سبعين هذين البيتين لبعض الصوفية :

بذكر الله تنفتح القلوب وتبضح المعارف والغيوب
وترك الذكر أفضل كل شيء فإن الحق ليس له مغيب

وإذا تركنا هذا الدخول المقيد إلى الله بنوعيه ، دخول العلماء ودخول
بعض السادة الصوفية ، سنصل إلى الدخول المطلق وهو الذى تحقق فيه
وحدة الوجود ووحدة الشهود ، وفيه يصير المحقق شطاحا ، ويصبح وهو
نشوان : « أنا الحق سبحانه ولا إله إلا أنا لأنه رحل إلى منزل لا يدخل
فيه بشفع ولا بوجود مقيد ، وحصل شروطه تلك ، ولم يضع منها شيئا ،
وأنتسته سكرة الوصول أن يفرق بين المطلق والمقيد ، ووجد الخطاب
فأطلق الجواب ، وحفظ الشروط مما وسعه إلا أن قال أنا الحق . وإن
كان محققاً ثابت القدم ، وحق لاحق وحق أن لا حق قال العجز عن درك
الإدراك إدراك . فإن الذى يشطح ويقول أنا الحق هو إما في فترة من
الفنا (هـ) أو قرب منه . وكأنه آخر الرمق ، والقرب من الموت ، أو غلبة
مثل ما يحدث للمريض من الهذيان وطيبة البقا (هـ) الذى يجده بعد
الفنا (هـ) . وبالجملة ، هو في غير تحقيق الوصول إذ هو حاضر ومخاطب .
ومن مات لم يتكلم . والموت هناك حياة . فالشطاح غير ميت فهو غير حى .
حياة السادة ، .

وفى هذه المرحلة نتعلم كيف نخرج من وجودنا لأن هذا هو الأصل فى الوصول . يقول ابن سبعين : « وفيها يقول الفارابى الغلط الذى يعسر علينا فهمه والتحرز فيه هو خروجنا عن وجودنا ، ومعرفته هو الأصل فى الوصول . والإسكندر يقول فيها : التفويض لله عز وجل أحق من جميع ما يكتسب ويطلب . فالغلط فى غيره يعالج وهذا لا علاج فيه . . وفى ذلك رد على الحكيم فى العقل الهولانى . ولولا خوف التطويل لبينت ذلك . وفى ذلك يقول ثامسطيوس لما كانت العلة الأولى العلية وجدتها ذاتية ، وكان غيرها لا وجود له إلا ما يسرى له فيها ، فإن الشيء لا يطلق إلا عليها ، وذاتها المقدسة الجميلة موصوفة بذلك فى الأزل الأقدم ، وهى متقدمة على جميع الموجودات بالذات . فإذا إستحقت جميع ما ذكرنا فى أزلهـا فلا وجود لغيرها ولا ذات ولا شبه ولا حقيقة إلا فيها ، والوجود المستعار ليس بوجود ، وكذلك سائر ما ذكر . فلا وجود إلا هى . فهى الوجود والحق والشيء والذات . فنقول العدم لا ذات له ، والذات واحدة كما تقدم ، فلا وجود إلا تلك الذات . وفيها يقول الغزالى رحمه الله . لا إله إلا الله توحيد العوام ، ولا هو إلا هو توحيد الخواص . وفى ذلك يقول الخلاج رضى الله عنه : أنا الحق ، بمعنى لا إنية إلا واحدة . »

وإذا ثبتت العلة الحقيقية على هذا النحو ذهب المعلول . يقول ابن سبعين : « نعوذ بالتهقرة الوهمية إلى الوجود المقيد ، فنعلم ما لم نكن نعلم ، ونعتقد ما لم نكن نعتقد ، وحينئذ يحق لنا الوصول . وفيها يقول الحكيم : العلة الأولى أقرب لمعلولها من العلة الثانية القريبة له . وفيها يقول سقراط إذا حقق الوجود سلب عنا ، وإذا عقل عنه كان لنا . »

ويلخص ابن سبعين أقواله فى التصوف فى هذه الآيات التى سنجد فيها إشرافا فى التعبير ، وسنجد فيها حلاوة وعليها طلاوة — كما قال عنها

ابن عباد الرندي في تفضيله لزل ابن سبعين على كتاباته الفلسفية المعقدة ..
يقول ابن سبعين :

قل لمن طاف بكاسات الهوى	ومال عن شربها لما ثمل
ما مقامات المحبين سوام	لا ولا العلم جميعاً والعمل
ليس من فوه بالوصل له	مثل من سير به حتى وصل
لا ولا الوصل عندي كالذي	قرع الباب وللدار دخل
لا ولا الداخـل عندي كالذي	سارروه وهو للسر محل
لا ولا من سارروه كالذي	صار إياهم فدع عنك العلل
فحوه عنه فيهم فأنمحا	ثم لما أثبتوه لم يزل
ذاك شيء علق القلب به	لو تجلى ذاك للخلق قتل

٢ - التصوف العملي

لكن هذا التصوف النظري الفلسفي لم يكن اللون الوحيد للتصوف الذي عرفه المغرب في هذه القرون ، بل ولم يكن يمثل الجانب الهام من التصوف الذي طبع المغرب كله - إبان هذه الفترة - بطابعه الخاص ، وظلت سماته واضحة فيه حتى يومنا هذا . ذلك أن هذا التصوف النظري كان محصوراً في طائفة خاصة ولم يستطع التغلغل في صفوف الشعب ويؤثر فيها كما فعل التصوف العملي الذي سنعرض له الآن . ففي هذه القرون التي أعقبت تفكك الموحدين وسقوط دولتهم ، وشهد فيها المغرب هذه الفترة القلقة المفعمة بالاضطرابات السياسية وعرف إبانها الاطماع الأجنبية ، سرت في جميع أجزائه ، روح غريبة ، جعلت الشعب يقبل إقبالاً لم يعرفه من قبل على أمور المجاهدة والكشف ، وينخرط في الزوايا والربط ، ويؤمن بالآولياء وكراماتهم ، ويتناقل خرقهم للعادات وإخبارهم بالمغيبات واحتجاجهم عن الأنظار إلى غير ذلك من التصاريف ، وهو مأخوذ كأنه قد أصابه مس من الجن . ثم نجده يندفع في زيارة قبور هؤلاء الأولياء وأضرحتهم ، ويقيم حلقات الذكر حول قبابهم ، وتشكل بهذا الطرق الصوفية التي ملأت البلاد من أقصاها إلى أقصاها ، بكل ما عرف لها من نظام كهنوتي دقيق ، يضم النقباء والنجباء والأبدال والأوتاد والمردين . وانقسم المغرب كله إلى شيع ، هؤلاء يقولون نحن أتباع سيدي فلان وخدم الطريقة الفلانية ، وأولئك يقولون نحن أتباع هذا الشيخ الآخر وهكذا ، حتى انتهى الأمر بالمغاربة إلى عبادة أخرى تضارع عبادة الله سبحانه ، وهي عبادة المشايخ والآولياء .

ومن الطبيعي أن يصاحب هذا اللون من التصوف العملي قلة الثقة

في الفلسفة وأن يقوم من المغاربة من يعلن حرباً شعواء عليها كما حدث في المشرق الإسلامي عندما قام الغزالي وأعلن حربه عليها . ولم يكن هذا المغربي الذي وكلت إليه هذه المهمة ، إلا المؤرخ عالم الاجتماع الأشهر ، عبد الرحمن بن خلدون .

ولد ابن خلدون في تونس عام ٧٣٢ هـ (١٣٣٢ م) في أسرة أندلسية كانت قد نزحت من الأندلس إلى تونس في أواسط القرن السابع الهجري . وقد عاش في ظل دولة بني حفص وبني مرين . ورحل إلى الأندلس حيث توطدت العلاقة بينه وبين بني الأحمر ملوك غرناطة ثم عاد إلى المغرب . ومنها إلى مصر حيث أمضى بها ٢٣ عاماً ثم رحل إلى الشام حيث قابل تيمور لnk ، وعاد بعد هذا إلى القاهرة مرة أخرى حيث توفي بها عام ٨٠٨ هـ (١٤٠٦ م) (أنظر التعريف بحياة ابن خلدون بقلمه في الجزء السابع من كتاب العبر) .

وفي فصل عقده ابن خلدون في المقدمة بعنوان « فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » (ص ٤٧٣ - ص ٤٧٨ - طبعة عبد الرحمن محمد) يقول : « واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه . فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله : فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ويخلق ما لا تعلمون . وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء » .

ثم يقرر ابن خلدون أن الوجود مادة وروح ، وأتينا إذا أخضعنا المادة للعلم والبرهان ، فلن نستطيع ذلك مع الجزء الروحي من الوجود

والأشياء : « وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها » .

وهذا كله مقدمة لحديثه عن أمور الرياضة والكشف التي تميز المعرفة الصوفية ، إذ يقول : « فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنها . وهذا الإدراك لا يحصل بنظر ولا علم ، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة . والمتصوفة كثيراً ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس حصول هذه البهجة فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفسك من الدماغ . . . وهذا الذي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم . وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم ، فابن خلدون في هذا النص يوافق المتصوفة على طريقتهم في المعرفة الذوقية التي تتم عن طريق الرياضة وإماتة القوى الجسمانية ومداركها ، ولكنه يقرر - والمتصوفة يوافقونه في هذا تماماً - أن هذه الوسائل ليست بكافية للوصول إلى غايتهم في وحدة الشهود .

غير أن ابن خلدون يادراكه الواسع وذكائه الحاد يوجه النقد التالي لرجال التصوف بعامة ، وللمتصوفة المغاربة بخاصة عند ما رأهم يعظمون من شأن كراماتهم وخرقهم للعادات ورأى عامة الشعب مفتوناً بهذه التصاريف واعتقدوا أن التصوف ليس شيئاً آخر إلا هذا . يقول ابن خلدون : « ثم إن هذه المجاهدة والخلو والذكر يتبعهما غالباً كشف حجاب الحس والاطلاع على عوالم من أمر الله ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها . والروح من تلك العوالم . . . فيتعرض حينئذ البواهب الربانية والعلوم الدنيوية والفتح الإلهي وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى أفق الملائكة . وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة

فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهمهمهم وقوى نفوسهم في الموجودات السقلية وتصير طوع إرادتهم . فالعظماء منهم لا يعتبرون هذا الكشف ولا يتصرفون ولا يخبرون عن حقيقة شيء لم يؤمروا بالتكلم فيه ، بل يعدون ما يقطع لهم من ذلك محنة ، ويتعودون فيه إذا هاجمهم . وقد كان الصحابة رضى الله عنهم على مثل هذه المجاهدة وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ لسكنهم لم يقع لهم بها عناية ، (مقدمة ابن خلدون ، ص ٤١٠) . ثم ينبهنا ابن خلدون إلى أن الكشف عند الغزالي لا يكون صحيحاً كاملاً إلا إذا كان ناشئاً عن الاستقامة ، وذلك لأن الكشف قد يحصل لصاحب الجور والخلوة وإن لم يكن هناك استقامة ، كالسحرة والنصارى وغيرهم من المرتاضين . وليس مراد إلا الكشف الناشئ عن الاستقامة ، (نفس المرجع ، نفس الصفحة) .

وقد أصاب ابن خلدون في نقده هذا كبده الحقيقة . ومن الممكن أن نعد كلامه هنا نقداً عاماً يوجه إلى التصوف بوجه عام عندما ينحدر على يد أدياء الصوفية في كل البلاد والعصور والأزمان ، فيتغير حاله ، وينقلب مآله ، ويصل إلى هذه الصورة التي قدمها لنا الشعرائى ، ينقد فيها الحالة التي وصل إليها التصوف المصرى في عصره : « كان التصوف حالا فصار كاراً ، وكان احتساباً فصار اكتساباً ، وكان استناراً فصار اشتهاراً ، وكان إنباعاً للسلف فصار إنباعاً للعلف ، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور ، وكان تعففاً فصار تملقاً ، وكان تجريداً فصار ثريداً ، (الشعرائى : الطبقات الكبرى ، ج ٢) .

ولنتقل بعد هذا إلى الحديث عن بعض الشخصيات الهامة التي تمثل التصوف العملي في المغرب . وسيتنصر حديثنا عن المشايخ الثلاثة : سيدي أبي يعزى ، سيدي شعيب المعروف بأبي مدين ، سيدي الحلوى . ثم نعرض في إيجاز النظام الطرق الصوفية في المغرب .

. * .

١ - أبو يعزى يلنور :

اسمه ينطق بفتح العين وتشديد الزاي . أو بسكون العين وتخفيف الزاي ويكتب بالألف أو الياء . يلنور أى صاحب النور بالعربية . وهو ابن ميمون وقيل ابن عبد الله وقيل ابن ميمون بن عبد الله . يقول الكتاني في « سلوة الأنفاس » عنه . « كان رضى الله عنه منقطعاً عن الخلق بحجاب الدعوى صادق الفراسة حسن الخلق والخلق أسود اللون نحيف البدن معتدل الصوت كثير الحياء والعبادة . عمر طويلاً زاد على المائة سنة بنحو الثلاثين سنة . وكان قطب عصره وأعجوبة دهره بلغ من مقامات اليقين مبلغاً لا يبلغه إلا الأفراد من العارفين . وكان لا يأكل شيئاً مما يأكله الناس . إنما يأكل الحشيش الذى لا يعتاد أكله . وأمره كله عجب وكراماته منقولة بالتواتر وكان الشيخ أبو مدين رضى الله عنه يقول طالعت أخبار الصالحين من زمان أويس القرنى إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزى . وفي الطبقات المناوية أبو يعزى المغربى كان من أكابر أولياء المغرب ، جد واجتهد ، ولزم البرارى والفقار خمس عشرة سنة . وكانت الأسد والوحوش تأوى إليه والطيور تكف عليه وإذا خاطبها عقلت كلامه وعملت به ، (سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس من أئبر من العلماء والصالحاء بفاس : محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني ، طبع المغرب في ثلاثة اجزاء ، الجزء الأول ص ١٧٢) .

ويقول التادفي في «قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر» : (أقام الشيخ أبو يعزى في البر خمس عشر سنة لا يأكل إلا حب الخبازى وكانت الأسد تأوى إليه والطير تعكف عليه ، وكانت الأسد إذا ضربت وافترست القفول وقطعت السبل جاء فأمسك بأذنها تنقاد له ذليلة ويقول لها يا كلاب الله انحلى من هنا ولا تعودى فتذهب ولا تترى بعد ذلك في ذلك المكان . وقال الشيخ محمد الأفريقى جاء المنتحطون يشكون إليه كثرة الأسد في غابة يحتطبون منها فقال لخادمه اذهب إلى طرف الغابة ونادى بأعلى صوتك معاشر الأسد يأمركم الشيخ أبو يعزى أن ترحلوا من هذه الغابة فذهب وفعل ذلك فكانت الأسد ترى خارجة تحمل أشبالها حتى لم يبق فيها شيء ولم ير فيها بعد ذلك أسد . . . وجاء رجل من بعض أصحاب الشيخ أبى مدين إلى شيخه الشيخ أبو يعزى المذكور في وقت مجذب وقال إن لى أرضاً أقتات أنا وعبالى منها وقد أجذبت فقام الشيخ معه وأتى إلى أرضه ومشى فيها فأمطرت أرضه خاصة حتى رويت ولم يعدها المطر ولم تزرع أرض بالمغرب سواها) (كتاب قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلانى تأليف الشيخ محمو بن يحيى التادفي الحنبلى . وبهامشه كتاب فتوح الغيب للقطب الربانى الشيخ محمد عبد "قادر الجيلانى - ص ١١٦ - ١١٧) . ويروى عنه يحيى الدين بن عربى ما يلى : « كان إذا زنى رجلى أو سرق أو شتم أو فعل محرماً ثم دخل عليه يرى ذلك العضو الذى منه العمل مخططاً تخطيطاً أسود . قال ابن عربى وكان لا يراه أحد إلا عمى من نور وجهه ومن عمى عند رؤيته الشيخ أبو مدين فكان لا يبصر واحد إلا إن مسخ وجهه بثواب أبو يعزى فبرتد بصيراً ثم يعمى : وكان أهل المغرب تستشفوه » (نقلًا عن سلوة الأنفاس ، ص ١٧٣) .

وتوفى بالطاعون شهيداً في أول شوال سنة إثنين وسبعين وقيل

إحدى وسبعين وقيل إحدى وستين وخمسمائة ودفن بقرابة تاغيا (سلوة
الأنفاس، ص ١٧٤) .

وقبر أبي يعزا من المزارات المشهورة بالمغرب وقد اعتنى العلويون
بالقبر وأقام مولاى إسماعيل حوله معسكر الجيش الأفاقة الذى أنشأه .
والى جواره يوجد قبر للا (ميمونة) التى يقال إنها كانت الزوجة الثانية
لأبي يعزا

• • •

٢ - أبو مدين شعيب :

يقول صاحب قائد الجواهر عنه : « أحد أوتاد المغرب وأحد أركان هذا
الشأن . . . وهو أحد من جمع الله له بين علم الشريعة والحقيقة وأقى ببلاد
المغرب على مذهب الإمام مالك بن أنس وتخرج بصحبته غير واحد من
مشايخ المغرب مثل الشيخ عبد الرحمن بن حجون المغربي والشيخ محمد بن
أحمد القرشى والشيخ عبد الله القشتانى الفاسى والشيخ القدوة الصالح الزكالى
 وغيرهم » . (ص ١٣٥) . ومن تلاميذ أبي مدين السيد أحمد الرفاعى الذى
يقول عنه الصوفية إنه أحد الأربعة الذين يرمون الأكمة والأبرص ويحيون
الموتى بإذن الله .

ويقول صاحب البستان عنه : « سيد العارفين وقدوة السالكين . . .
كان رحمه الله من أفراد الرجال وصدرأ من صدور الأولياء والأبدال .
جمع الله له بين الشريعة والحقيقة . . . وقد كان أبو مدين زاهداً فاضلاً
عارفاً بالله تعالى خاض بحار الأحوال ونال أسرار المعارف خصوصاً مقام
التوكل ، لا يشق غباره ولا تجمل آثاره . . . وكان من أعلام العلماء وحفاظ .

الحديث خصوصاً جامع الترمذى ، كان قائماً عليه ررواه عن شيوخه ،
عن أبي ذر ، وكان يلزم كتاب الإحياء ويعكف عليه وترد عليه الفتاوى
فى مذهب مالك فيجيب عنها فى الوقت ، (ص ١٠٩ من البستان) .

وهو يروى عن نفسه ما يلى : « كنت فى أول أمرى وقراءتى على
الشيوخ إذا سمعت تفسير آية أو معنى حديث قنعت به وانصرفت لموضع
خال خارج فاس اتخذه مأوى للعمل بما فتح الله به على . فإذا خلوت به
تأتيني غزالة تأوى إلى وتونسنى . وكنت أمر فى طريقى بكلاب القرى
المتصلة بفاس . وإذا برجل من معارفى بالأندلس سلم على فقلت وجبت
ضيافته فبعثت ثوباً بعشرة دراهم فطلبت الرجل لأدفعها له فلم أجده هنالك
فخليتها معى . وخرجت لخلوتى على عادتى فمررت بقريتى فتعرض لى الكلاب
ومنعوني الجواز حتى خرج من القرية من حال بينى وبينهم . ولما وصلت
لخلوتى جاءت الغزالة على عادتها فلما شمتنى نفرت عنى وأنكرت على .
فقلت ما أتى على إلا من أجل هذه الدراهم التى معى فرميتها عنى . فسكنت
الغزالة وعادت لجالها معى . ولما رجعت لفاس جعلت الدراهم معى فلقيت
الأندلسى فدفعها له ثم مررت بالقرية فى خروجى للخلوة فداربى كلابها
وبصبصوا على عادتهم وجاءت الغزالة على عادتها فشمتنى من مفرقى إلى
قدمى وأنست بى وبقيت كذلك مدة ، (نفس المرجع ، نفس الموضع) .

ويذكر التادلى (ابن الزيات) فى التشوف إلى معرفة رجال التصوف
أن رجلاً جاء ليعترض عليه فجلس فى الحلقة فأخذ صاحب الدولة فى
القراءة فقال له أبو مدين : أمهل قليلاً . ثم التفت للرجل وقال له : لم جئت
فقال : لأقتبس من نورك . فقال له ما الذى فى كلك ؟ فقال له مصحف .
فقال له : افتحه وأقرأ فى أول سطر يخرج لك . ففتحه وقراء أول سطر فإذا
فيه : الذين كذبوا شعيباً كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيباً كانوا

هم الخاسرين . فقال له أبو مدين : أما يكفيك هذا ؟ فاعترف الرجل وتاب
وصلح حاله ، (نقلا عن صاحب البستان ، ص ١١١) .

أما أخباره مع أبي يعزى فمنها ما يرويه هو بنفسه :

« قصدته مع جماعة الفقراء فلما وصلنا إليه أقبل على الجماعة دونى . وإذا
حضر الطعام منعنى من الأكل معهم ، وبقيت كذلك ثلاثة أيام فأجهدتنى
الجوع وتحيرت من خواطر ترد على . وقلت فى نفسى إذا قام الشيخ من
مكانه أمرّخ وجهى فى المكان فقام ومرغت وجهى فقامت فإذا أنا لا أبصر
شيئاً . وبقيت طول ليلتى باكياً فلما أصبح الصباح دفانى وقربنى فقلت له
يا سيدى قد عميت ولا أبصر شيئاً ، فمسح بيده على عيني فعاد بصرى ،
ثم مسح على صدرى فزالت عني تلك الخواطر ، وفقدت ألم الجوع ،
وشاهدت فى الوقت عجائب من بركاته . ثم استأذنته فى الانصراف بغية
أداء فريضة الحج . فأذن لى وقال لى ستلقى فى طريقك الأسد فلا يرعك ،
فإن غلب عليك خوفه فقل له : بحرمة آل النور ألا انصرفت عني . فكان
الامر كما قال . » (نقلا عن البستان ، ص ١٠٩ - ١١٠) .

ورحل أبو مدين إلى الشرق وتعرف فى عرفة بالشيخ عبد القادر
الجيلانى . ثم رجع إلى بجاية وما زال أمره يشتهر حتى وشى به بعض علماء
الظاهر عند يعقوب المنصور فبعث فى إحضاره . فلما أخذ فى السفر شق
أصحابه وتغيروا وتكلموا معه فسكتهم . وقال لهم : إن منيتى قربت ، وبغير
هذا المكان قدرت ، ولا بد لى منه . . . وأنا لا أرى السلطان وهو
لا يرانى . فطابت نفوسهم وذهب بؤسهم وعلبوا أنه من كراماته ، فارتحلوا
به على أحسن حال حتى وصلوا حوز تلمسان ، فبدت رابطة العباد فقال
لأصحابه : ما أصلحه للرقاد . ففرض مرض موته . وتوفى رحمه الله
عام ٥٩٤ هـ .

ومنذ ذلك التاريخ وقبر أبى مدين رابطة العباد يزار ويقصده السلاطين وقد أقام سلاطين بنوزيان (بنو عبد الواد) حوله جامعاً ومدرسة وحاماً ومضيفة . وأبو مدين هو ولى تلمسان وحامها . لكن فاس لم تنس أيام خلوته بها . وله حولها فى حى « أرميلة » مقام يزار ، ويجرى حوله جدول تشفى مياهه المحمومين عندما يتبركون بها ويغسلون فيها أقدامهم وأيديهم (Le Culte des Saints dans l'Islam Maghrelain, p. 81)

ويذكر لنا الشعرانى فى الطبقات الكبرى أن ولده مدين هو المدفون بمصر بجامع الشيخ عبد القادر الدشوطى بركة القرع خارج السور مما يلى شرق مصر . (الشعرانى : الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٣١) .

ومن أقواله : الغيرة أن لا تعرف ولا تعرف — أغنى الأغنياء من أبدى له الحق حقيقة من حقه ، وأفقر الفقراء من ستر الحق حقه عنه — إذا ظهر الحق لم يبق معه غيره — شاهد مشاهدته لك ، ولا تشاهد مشاهدتك له — القريب مسرور بقربه والمحب معذب بحبه — الفقر أمانة على التوحيد ودلالة على التفريد ، وحقيقة الفقر أن لا تشاهد سواه — من كان الأخذ أحب إليه من الإعطاء فما يشم للفقر رائحة — الإخلاص أن يغيب عنك الخلق فى مشاهدة الحق — من عرف أحداً لم يعرف الآخر — الحق لا يراه أحد إلا مات فمن لم يمت لم ير الحق — إياكم والمحامكات قبل إحكام الطريق وتمكن الأحوال فإنها تقطع بكم عن درجات الكمال — الحضور مع الحق جنة والعيبة عنه نار والقرب منه لذة والبعد عنه حسرة والانس به حياة والاستيحاش منه موت — طلب الإرادة قبل تصحيح التوبة غفلة ، (نقلاً عن الطبقات الكبرى ، ج ١١ ، ص ١٣٢) .

ومن شعره :

الله قل وذو الوجود وما حوى إن كنت مرئياً بصدق مراد

وقوله أيضاً :

بغيت أيوب والكافي لذى النون ينيلنى فرحاً بالكاف والنون
كم كربة من كرب الدهر فرجها دونى ولم ينكشف وجهى لمن دونى

(نقلاً عن أبي زكريا يحيى بن خلدون (الأخ الأصغر لابن خلدون
المؤرخ فى كتابه : بغية الرواد فى ذكر الملوك من بنى عبد الواد — مطبعة
بيير فونطانا بالجزائر ، ١٩٠٣ ، نشرة ألفرد بل Alfred Bel — جزءان ،
الجزء الأول ، ص ٦٣ — ٦٤)

وقد جمع لنا يحيى الدين بن عربى فى كتابه « محاضرة الأبرار ومسامرة
الأخيار — فى الأدبيات والنوادر والأخبار ، أقوالاً كثيرة لأبى مدين
يطول بنا المقام إذا حارلنا الإسلام بها كلها . ولهذا نقتطف منها ما يلى :

« قال أبو يزيد لأبى مدين زدنا من كلامك فى التوحيد . فقال التوحيد
هو الحق ومنور القلب ومحرك الظواهر وعلام الغيوب . نظر العارفون
فتأهوا إذ لم يعمر قلوبهم إلا هو . فهم به والهون . قلوبهم تسرح فى رضاه
فى الحضرة العلية . وأسراهم عما سواه فارغة خلية . جالت أسرارهم فى
الملوكوت فلاحظوا عظمتة . وتجلى لقلوبهم فأنطقهم بحكمته . فهو للعارف
فى ضياء ونور . وقد أشغله به عن الجنة والقصور . آنسه به فهو جليسه ،
وأفناه عنه فتلاشى كشيقة . فامتزج المعنى بالمعنى . فكان هو . ذهبت
الرسوم وفنيت العلوم . ولم يبق إلا الحى القيوم ، (مطبعة السعادة ، الطبعة
الأولى ١٣٢٤ هـ ، ١٩٠٦ م ، ص ١١٠)

(٢٣ — تاريخ الفلسفة)

ومن أقواله في التوحيد كذلك : « التوحيد أصل في الوجود وعليه أخذت الموائيق والعهود وهو دليل على كل مفقود . فمن بقى على أصله فقد وفا . ومن عدل عن رسمه فقد أخطأ الطريق وجفا . ومن أتاه بقلب سليم تلذذ بالنظر إلى وجهه الكريم . به يسرون وبه يتلذذون وبه يهتدون . وأكثر الخلق للجزاء ولعلين قوم آخرون . . فسر هذا التوحيد مستور بالغيرة . وإذا صحت الوحدة بطلت الكثرة . فمن انتهت همته إلى هذا المقام كان شفعه بالخالق العلام لا يلتفت إلى غيره » (ص ١٣٠)

وسئل عن الروح أو السر فقال : « السر هو الحقيقة لا تجلى عليه خلية ولا دقة . هو مادة الله في الوجود يأتي من عين اللطف والوجود . محرك الحركات ومجد الجمادات ومنتشر في النباتات . عنصره النور الإلهي ومنبعها النور الخفي ، به أقام أمداد الوجود إلى أمد ، وبه رفع السموات بغير عمد . . ثم قال : إذا عرفك به أمد سرك من سره ، فكنت قريباً بقربه ، ومنعما في قدسه ، وكشف لك عن وجهه فنظرت جماله له ، (ص ١٤٥ — ١٤٦) .

ويروى لنا ابن عربي أن بعض الفقراء « رأى من واقعه أبا مدين وبعض مشايخ الصوفية فقال بعضهم لأبي مدين ما معنى الوصول فقال : إذا ذلك به عليه كنت منه وإليه . وإذا أفناك عن الإحساس كنت في حضرة الإيناس . وإذا كاشفك بحبه لم تلذذ إلا بقربه . وإذا غيَّبك عن شهودك تجلى لك من وجودك » (ص ٣١)

وسأله بعض الفقراء عن تنزيهه تعالى فقال : « زهت الحق بما زهت به نفسه وحمدته حمد من به قدسه ومجده تمجيد من كان معناه وحسه . فهو المحرك للظواهر . ومعلن العلانية ومسر السرائر . فسر له سرى لاح .

وتخفه تغمرني في المساء والصباح . إن نظرتة وجدته معي . وإن تحققتة
كان بصري ومسمعي . فهو الممد لوجودي ومقلب قلبي وناصر وجودي
حياتي بحياته ظاهرة ، وصفاتي بصفاته مطهرة . أمدني بتوحيده وملا ظاهرى
وباطنى بجلاله وتمجيده ، (ض ١٨٩)

وسئل عن سر حياته فقال : « بسر حياته ظهرت حياتي . وبنور صفاته
إستنارت صفاتي وفي توحيده أفنيت همتي . وبديمومته دامت محبتي . فسر
التوحيد في قوله لا إله إلا الله أنا والوجود بأمره ، (ص ١٧٠)

* * *

٣ - الحلوى الشوذى :

هو أبو عبد الله الشوذى الاشيبلى المعروف بالحلوى . كان قاضياً
بأشيلية آخر دولة بنى عبد المؤمن وفر بنفسه من القضاء وآوى إلى تلمسان
في زى المجانين . أما سبب تسميته بالحلوى فإنه « كان يطوف بالسوق -
كما يروى لنا صاحب البستان - ويده طبق من عود فيه الحلواء للصبيان
الصغار . ومن يمر به من الصبيان ينقرون له في أكفهم فيدور ويشطح
وربما أنشد مقطعات متفقات الألفاظ في معنى المحبة ، (البستان ، ص ٦٩
- أنظر أيضاً بغية الرواد في ذكر الملوك من بنى عبد الواد ، ص ٦٥
وما بعدها)

ويروى لنا أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهان الأوسى
المعروف بابن المرأة كيف أنه بعد أن تأكد من ولاية الحلوى جلس بين
يديه وأراد أن يقرأ عليه شيئاً من العلم . فنصحه بأن يبدأ بقراءة كتاب
الله . يقول ابن المرأة : « فتنعذت بالله من الشيطان الرجيم وقرأت

بسم الله الرحمن الرحيم فتكلم في فضلها عشرة أيام ثم قرأت عليه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم شيئاً من الأدب . قال المخبر عنه (أى الحلوى) فكل ما تسمعونه من أدب منى فنه إستفدته وعنه أخذته في مدة حوالين كاملين ، (نفس المرجع ، البستان — نفس الصفحة) ومن شعره :

إذا نطق الوجود أصاخ قوم بأذان إلى نطق الوجود
وذلك النطق ليس به انعجام ولكن دق عن فهم البلبد
فكن فطنا تنادى من قريب ولا تك من ينادى من بعيد
(البستان ، ص ٧٠ — وبغية الرواد ، ص ٦٧) .

٤ — المرباطون والشرفاء والطرق الصوفية :

ولم يقتصر الأمر في القرون التالية على أمثال هؤلاء المشايخ الكبار بل انتشر المشايخ في جميع مدن المغرب وأصبح لكل مدينة شيخها الذى يمثل وليها وحاميا . فولاي إدريس شيخ فاس ومولاي بل عباس شيخ مراکش وسيدى مجدول ولى موجدور وسيدى بليوت ولى الدار البيضاء وسيدى عبدالله بن جسون ولى سلا ، وسيدى الهوارى ولى أدران وسيدى عبد الرحمن فى مدينة الجزائر وسيدى محرز فى مدينة تونس . وانتقلت الغدوى إلى القرى والنجوع ، فأصبح لكل قرية وليها الخاص . وانتشرت التخصصات بين الأولياء . ففي فاس أصبح سيدى يعقوب الدباغ ولى الدباغين ، وسيدى على بوغالب ولى الخلاطين ، وسيدى بن عباد ولى صانعى الأحذية ، وسيدى ميمون الفخار ولى صانعى الفخار ، وسيدى حماموشى ولى عمال المناجم . وفي مراکش أصبح سيدى بل عباس ولى صانعى وتجار الصابون ، وسيدى مسعود ولى البنائين ، وسيدى عبد العزيز طبيا ولى الصباغين ، وسيدى عبد الله شريف ولى التريزية .. وهكذا .

(E. Dermenghen : Le culte des saints ... , p. 162-163)

وكان هؤلاء الأولياء يبعجلون ويعظمون في حياتهم . حتى إذا ماماتوا عظمت قبورهم وأضرحتهم ، وتعددت الزيارات لها في المواسم والأعياد الإسلامية وغيرها ، ونصبت حولها الموالد ، وأقيمت حلقات الذكر . واختلف إلى « الحاضرة » فيها الرجال والنساء معاً . وأحضر القوم معهم في زيارتهم الهدايا يقدمونها لخدمة الضريح ، ويقدمون معها ما يعرف باسم « الوعدة » أى الطعام . وأصبحت أضرحة هؤلاء الأولياء جزءاً لا يتجزأ من حياة كل شعوب الشمال الأفريقي . ففي رحابها وحول قبابها كان وما يزال يعقد الصلح بين القبائل المتخاصمة ، وكانت القبائل يقصدونها إذا ما أصاب أرضهم القحط ، وطال انتظارهم دون جدوى لسقوط الأمطار ، فيدعونها ويتوسلون إليها في إزالتها ليرووا بهازرعهم ، ويجمع حولها رؤساء القبائل ويحضرون أمامهم المتهمين بسرقة المواشى مثلاً ليقسموا أنهم لم يسرقوها ، وذلك لاعتقادهم أن من حنث في يمينه وأقسم كاذباً ، فستحل عليه لعنة الولي وسيصيبه حتماً أذى أو مكروه . وما زالت أضرحة هؤلاء الأولياء تلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية لشعوب الشمال الأفريقي من زواج وحصاد لكرومهم وتمرهم ومزروعاتهم . وما زالوا يتبركون بزيارتها ويتممون على حجارتها ، ويوقدون الشموع في داخلها ، ويتطيبون بالعطور المختلفة التي توزع عليهم من خدامها أو يبيعونها لهم هؤلاء الخدام مع « الحنة » التي يخبصون بها أطرافهم .. الخ .

هؤلاء الأولياء الذين عظمهم وما زالوا يعظمونهم أهل الشمال الإفريقي ويعتقدون في كراماتهم ويتوسلون إليهم ليمنحونهم « البركة » يطلق عليهم اسم « المرابطين » . ونحن نعلم أن أول من استخدم الكلمة هو عبد الله بن ياسين الذي كان يلقب بها أعوانه ممن كانوا يلزمونه في الربط أو المراكز العسكرية الدينية المنتشرة على الساحل أو في جوف الصحراء ويشنون منها

غاراتهم لنشر الإسلام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . ولكن
الكلمة ابتداء من القرن الحادى عشر الهجرى لم تدل على المحاربين الدينيين ،
بل أصبحت قاصرة فقط على الدلالة الدينية ، وأصبح يقصد بها الولى
أو المجنوب . وهؤلاء الأولياء غالباً ما يكونون من نسل الأشراف العلويين
أو الفلايين الذين كان قدومهم إلى المغرب فى أوائل الدولة المرينية
فى المائة السابعة من الهجرة ، وهم من نسل الحسن بن على بن فاطمة . لكن
ظهور هؤلاء الأشراف على مسرح الأحداث وعودة كلمة المرابطين على
أيديهم إلى الظهور مرة أخرى لم يكن إلا متأخراً عند ما زادت الإطماع
الاستعمارية فى المغرب . وخاصة بتدخل البرتغاليين فى شئونهم واستيلائهم
على معظم ثفوره ، فقام هؤلاء المرابطون ، الذين يعرفون عادة باسم
« المارابو » (وهذه الكلمة ليست إلا تحريفاً لكلمة المرابطين ، وهو
تحريف تم على يد الأوربيين وانتشار لغتهم بين سكان الشمال الإفريقى) ،
يعلنون الجهاد المقدس ضد الكفار من مركز تجمعهم ، وهو السكان
المعروف بساقية الحمراء ، وقاموا يشنون غاراتهم ضد البرتغاليين فى كل بلاد
المغرب الأقصى وبلاد السوس ويؤلبون الشعور الوطنى فى وجه المستعمرين
وعلى هذا النحو كان ظهور كلمة المرابطين مرة أخرى بعد استعمارها الأول
على يد أتباع عبد الله بن يس مرتبطاً كما نرى بالجهاد الحربى ، كما كان عليه
الحال أول الأمر أيام عبد الله بن يس . لكن ما أن وضعت الحرب
أوزارها بين هؤلاء المرابطين والمستعمرين ، حتى أصبحت كلمة المرابطين
تدل فقط على المعنى الدينى وأصبحت مرادفة لكلمة ولى . أو كلمة سيدى
وغالباً ما تختصر فتصبح « س » أو كلمة مولاي إذا أطلقت على الرجال ،
ومرادفة لكلمة للا إذا أطلقت على النساء (وكلمة للا معناها سيدة) .
وقد يطلق على هؤلاء المرابطين أيضاً اسم الشرفاء . لكن غالباً ما يقتصر
لقب « الشريف » على من كان من نسل السيدة فاطمة الزهراء ، أو — كما

يلقبونها في المغرب — فاطمة الزهراء وهم الأدارسة أحفاد إدريس بن عبد الله السكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن علي بن أبي طالب . وهؤلاء الشرفاء يكونون الطبقة الأرستقراطية في المغرب . ويحظون باحترام وتقدير بالغين من جميع طوائف الشعب، الذين يعتقدون بولايتهم ويتطلعون إلى البركة التي يمنحونها إليهم . ويروى المؤرخون علماء الأديان أن الشريف الوزاني (وعائلة الوزاني كلها شرفاء) عند ما كان يمر في دورته يحضر له القوم أطفالهم فيبصق في فم الطفل قائلا له : « تقرأ إن شاء الله » . وكان هذا أعظم ما ينتظره الآباء من تكريم . ثم ما يكاد يخطو على دابته في الطرقات حتى يقبل عليه الناس يتمسحون بردائه وأقدامه . ويتوسلون إليه أن يشاركهم طعامهم . فإن فعل كان هذا هو التكريم الذي لا يدانيه تكريم . وإن لم يفعل اكتفى القوم ببصقة منه في الطعام لتحل فيه وفي طعامهم كله البركة . أما إذا ترجل الشريف فإن القوم يسارعون إلى التراب الذي يسير عليه يقبلونه ويتمسحون به ، ويمرغون فيه جباههم ووجوههم .

(Edmond Doutté : l'Islam Algérien en l'an 1900, Alger 1000)

واختلف المستشرقون في تحليل هذه الظاهرة : ظاهرة تقديس الأولياء والشرفاء في المغرب ، وهي التي أطلقوا عليها اسم « عبادة البشر » . فقد ذهب « فون مالتسان » Von Maltzan إلى أن الأصل في هذه العبادة أن المرأة في الإسلام محرم عليها دخول الجامع والتعبد فيه ، ولهذا انجذبت إلى العبادة في أماكن خارج الجامع ، فقدست أضرحة الأولياء . ودفعت الأسرة كلها إلى هذه العبادة . وذهب لابي Lapie في كتابه « الحضارات التونسية » إلى رأى آخر ، فزعم أن المغاربة أرادوا أن يعبدوا إلهاً قريباً منهم ، يختلف عن هذا الإله الممغن في التنزيه الذي قدمه لهم الإسلام . أما جولدميسير فرأى أن عبادة المرابطين والأولياء والشرفاء في شمال أفريقيا ليست إلا أثرًا من آثار ولع البربر القدامى بالسحر وتقديسهم لأفعالهم . وقدم

رينيه باسيه René Basset رأياً آخر بشأن هذه العبادة فقال إنها من آثار انتصار المسيحية في أسبانيا ، واختلاط المسلمين في شمال أفريقيا بهؤلاء المسيحيين مما أدى إلى أن أراد هؤلاء المسلمون أن يكون دينهم شيئاً بالدين المسيحي من ناحية تصوره للعلاقة القائمة بين الله والإنسان . ويبدو أن دوتيه Douité يرى هذا الرأي كذلك . (أنظر في ذلك مختلف الآراء التي

جمعها دوتيه في Edmond Douité : Notes sur l'Islam Maghribin-Les Marabouts, Paris 1900).

وهؤلاء المستشرقون محقون في وصفهم لتقديس أهل الشمال الأفريقي للرا بطين والأولياء ، بأنها عبادة للبشر ، لأنهم - أى أهل الشمال الأفريقي - أفرطوا في تعظيمهم للأولياء وتعلقوا بأشياء ليست من الدين في شيء ، مثل زيارتهم لأضرحة هؤلاء الأولياء مع ما يقترب بها مظاهر الوثنية التي تتنافى مع عقيدة التوحيد النقية الصافية التي نزل بها الإسلام . ولكنهم - أى هؤلاء المستشرقين - ليسوا محققين في البحث عن أسبابها وأصولها في عوامل خارجية بعيدة عن الدين الإسلامى نفسه . فليس من شك في أن الإسلام ليس فيه إنكار لكرامات الأولياء والصالحين ، وهو يقر بها كما يقر بالآيات لله ، وبالمعجزات للأنبياء . وليس من شك في القرآن الكريم اشتمل على آيات تعظم الأولياء مثل : « ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ، ومثل « إن أولياءه إلا المتقون » . وليس من شك في أن الإسلام يقر الشفاعة : شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومعناها توسله بالقول أو بالعمل بين المسلمين وبين الله تعالى . ولكن الإيمان بهذا كله ينبغى أن لا ينقلب تقديساً للأولياء وعبادة لهم لأن في هذا من معاني الشرك ما هو ظاهر للعيان .

وإلى جانب حركة المرابطين والشرفاء ، ظهر في الشمال الأفريقي حركة صوفية أخرى تلتقى مع الحركة الأولى أحياناً ، ولكنها كانت متميزة ومنفصلة عنها في معظم الأحيان ، وأعني بها حركة الطرق الصوفية ، مع ما صاحبها من انتشار للزوايا . وقد يكون هناك علاقة ما بين انتشار هذه الزوايا في المغرب وتغلغل الاستعمار بين أقطاره مع ما صاحب هذا من عصور اضطلال وظلم ومع ما أدى إليه كل هذا من ضعف وانحلال للروح القومية ، الأمر الذي حدث شبيه له في المشرق عندما انتشرت فيه التكايا وكثرت الطرق الصوفية وأصبح للدراويش والفقراء دولة إلى جانب دولة المستعمر : دولة آل عثمان ، مع ما صاحب هذا كله من انحلال في الأخلاق ساعد على إدعاء الولاية (أنظر كتاب الدكتور توفيق الطويل : التصوف في مصر إبان العصر العثماني ، القاهرة ، مكتبة الآداب ، ١٩٤٦) . لكن التاريخ يذكر لرجال التصوف في المغرب دورهم أو دور بعضهم على الأقل في مقاومة الاستعمار . وقد يكون هذا راجعاً إلى أن حركة الطرق الصوفية في المغرب كانت مساوقة في الزمان لحركة « الربط » ، وكانت هذه الربط - على ما نعلم - تمثل مراكز حرية دينية ، رابطة فيها على مر العصور أهل الفتوة من العباد والزاهدين ، وخرجوا منها على طول الساحل وفي قلب الصحراء ، إما من أجل العمل على نشر الإسلام وتثبيت دعائمه بين الأفارقة وإما من أجل مقاومة المستعمرين الكفرة . فالتاريخ يذكر مثلاً للشيخ أبي مدين كيف « خرج بأصحابه إلى الصحراء ومعه سيفه . فجلس على كتيب رمل . وإذا بين يديه خنازير قد ملثوا البرية . وكان الفرنج قد ظهروا على المسلمين . فاستل الشيخ سيفه ووثب إلى أن صار بينهم وصرخ وعلا رؤوس الخنازير وقتل منهم - أي من الفرنجة - شيئاً كثيراً فولوا هاربين ، (من كتاب قلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر للتادفي ، ص ١٣٦) والتاريخ يذكر لسيدى عرفه ، شيخ الطريقة الشاوية بالمغرب ، كيف قاد

جموع الشعب لمقاومة المستعمرين من البرتغاليين والأسبان . وليناوياً بهم في الوقت نفسه سلطان الحفصيين الذين تخاذلوا ووضعوا أنفسهم تحت وصاية المستعمر . والتاريخ يذكر أن الطريقة الغزولية ، أتباع أبي عبد الله محمد الغزولي ، مؤلف دلائل الخيرات ، (وهي تمثل أحد فروع الطريقة الشاذلية بالمغرب) قامت بالمغرب الأقصى بجهود كبيرة في مقاومة الاستعمار وأن أتباعه كانوا يقدرون عند وفاته عام ١٤٦٥ م بنحو ١٢٠٠٠ إلى ١٣٠٠٠ رجلاً ، كانوا له خير عون في جهاده ضد السكفار . والتاريخ يذكر لتلميذ الغزولي عبد الله بن المبارك ، وهو مؤسس الطريقة المباركية (أحد فروع الطريقة الشاذلية أيضاً) قيامه في قبائل السوس بالمغرب الأقصى وإخضاعهم لسلطانه بحمد السيف ، وتثبيته لدعائم الإسلام بينهم ويذكر مقاومته للبرتغاليين وانتصاره عليهم وتأسيسه لدولة السعديين واكتسابه ثقة أمراء بني وطاس .

وأياً ما يكون الأمر ، فإن الذي يهمنا هنا أن نقرره هو أن انتشار الطرق الصوفية في المغرب لم يخل من تقديس المخاربة لمشايخ هذه الطرق وأنه شابه هذه الظاهرة التي أطلق عليها بعض المستشرقين اسم ظاهرة « عبادة البشر » .

وبوسعنا أن نرجع جميع الطرق الصوفية التي انتشرت في الشمال الأفريقي إلى طريقتين : طريقة الشاذلية التي ظهرت بفروعها المختلفة في المغرب الأقصى حيث قامت دولة السعديين ، وطريقة القادرية التي ظهرت في المغرب الأوسط (الجزائر) وفي تونس حيث كانت سيطرة العثمانيين واضحة .

أما الشاذلية فهم أتباع أبو الحسن علي الشاذلي ، وأصله من الأدارسة الذين حكموا المغرب والذين يرجعون في نسبهم إلى علي بن أبي طالب .

وقد ولد بقرية عمان من قرى أفريقية قرب مرسية ، وهى من أعمال المغرب الأقصى عام ٥٩٣ هـ . ولبس الخرقة من الشيخين أبي عبد الله محمد بن الشيخ أبي الحسن المعروف بابن حرازم ومن الشيخ أبي عبد الله عبد السلام بن مشيش والأول يرتد نسبه إلى الصديق الأعظم ، والثاني إلى علي بن أبي طالب (جامع الأصول الكمخششاني ، ص ٨٢) . وتوفي الشاذلي عام ٦٥٦ هـ . وقد اشتملت الطريقة الشاذلية - ككل الطرق الصوفية الأخرى - على الجذب والمجاهدة والعناية ، واحتوت على الأدب والقرب والتسليم وإسقاط التدبير والرعاية ، وقامت على الجمع بين الظاهر والباطن وكثرة الذكر والحضور . وطريقة الشاذلية تشترك مع الطريقة الدرقاوية في أنها من أتباع أبي مدين شعيب الذي ترجع سلسلته إلى أبي القاسم الجنيد . أما خليفة أبي مدين فكان عبد السلام بن مشيش الذي تنسب إليه الفرقة المشيشية أو السلامية . وأحيا الطريقة بعده أبو الحسن الشاذلي ومن تلاميذ الشاذلي المشهورين ابن عطاء الله السكندري وأبو العباس المرسى .

ومن الفرق التي تفرعت عن الشاذلية في المغرب العروسية نسبة إلى أبي العباس أحمد بن العروس ، والغزولية نسبة إلى عبد الله محمد ابن أبي بكر سلمان الغزولي ، والزروقية نسبة إلى أبي العباس أحمد زروق ، والبكرية نسبة إلى محمد بن أبي بكر تلميذ زروق ، والحبيبية نسبة إلى أحمد بن الحبيب اللمتي ، والخلوتية نسبة إلى عمر الخلوتي ، والعيسوية نسبة إلى محمد بن عيسى والبكاية نسبة إلى عمر بن سيدي أحمد البكائي والشيخية (أولاد سيدي شيخ) نسبة إلى الشيخ عبد القادر بن محمد المعروف سيدي شيخ ، والطيلية نسبة إلى مولاى طيب أحفاد الإدارة ، والحنظلية نسبة إلى أبي أيمن سعيد بن يوسف الحنظلي ، والتيجانية نسبة إلى أحمد بن محمد المختار بن سالم التيجاني والسنوسية نسبة إلى محمد بن علي السنوسي المسمى بالشيخ السنوسي (Louis Rinn : Marabouts et Khouan-

أما القادرية فهم أتباع عبد القادر الجيلاني (٤٧٠ - ٥٧١ هـ) (انظر
فنوح الغيب للشيخ محي الدين عبد القادر الجيلاني وعقيدته ووفاته على
هامش قلائد الجواهر للتادفي . ص ١٧٣) .

وقد قدم لنا « بوسقيه » G. H. Bousquist في كتابه الإسلام المغربي .
مقدمة لدراسة شاملة في الإسلام (Introduction à l'Etude Générale de
l'Islam, 4ème éd., Alger, 1954). قدم لنا إحصائية عن عدد الزوايا
الصوفية في الشمال الأفريقي عام ١٩٣٠ . فكانت على النحو التالي ٢٥٠,٠٠٠
في الجزائر ٦٠,٠٠٠ في تونس ٢٠٠,٠٠٠ المغرب .

وهذه الطرق الصوفية تخضع لنظام دقيق . يوجد في أعلى السلم القطب
الغوث الفرد الجامع وهو واحد . وسمى غوثاً باعتبار التجاء الملهوف إليه
ويقول عنه الكمشخاوي وهو يسرى في السكون والأعيان الباطنة والظاهرة
سريان الروح في الجسد . . ويليه الأوتاد وهم أربعة رجال منازلهم أربعة
أركان العالم شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً . ومقام كل واحد منهم تلك الجهة
ويليهم الأبدال وهم سبعة رجال . يقول الكمشخاوي (ص ٣) عنهم :
« هم أهل فضل وكمال واستقامة واعتدال . قد تخلصوا من الوهم والخيال .
ولهم أربعة أعمال باطنة وأربعة ظاهرة . فأما الظاهرة فالصمت والسير
والجوع والعزلة . ولكل من هذه الأربعة ظاهر وباطن . أما الصمت
فظاهرة ترك الكلام بغير ذكر الله . وأما باطنه فصمت الضمير عن جميع التفاصيل
والأخبار . وأما السير فظاهرة عدم النوم وأما باطنه فعدم الغفلة . وأما
الجوع فظاهرة جوع الأبرار لسكالم السلوك وباطنه جوع المقر بين لموارد الأنس
بهم . وأما الأعمال الباطنة فهي التجرد والتفريد والجمع والتوحيد . ومن
خواص الأبدال من سافر من القوم من موضعه وترك جسداً على صورته
فذلك هو البديل لا الغير ، ويلي الأبدال النجباء . وهم أربعون وقيل سبعون

وهم مشغولون بحمل أثقال الخلق فلا ينظرون إلا في الحق . ويليههم النقباء وعددهم ثلاثمائة وهم الذين استخرجوا خفايا النفوس وتحققوا باسم الباطن فأشرفوا على باطن الناس فاستخرجوا خفايا الضمائر . ويليههم المریدون . وآداب المرید مع الشيخ والإخوان خمسة : إتباع الأمر وإن ظهر له خلافه واجتناب النهي وإن كان فيه حنفة وحفظ حرمة حاضرا وغائبا ، حيا أو ميتا ، والقيام بحقوقه حسن الإمكان بلا تقصير ، وعزل عقله وعلمه ورياسته إلا ما يوافق ذلك من شيء ويستغنى عن ذلك بالإنصاف والنصيحة وهي معاملة الإخوان . . . وأما مهمات المرید فأمر (الأول) التزام التقوى بترك المحرفات وحفظ الواجبات من غير إخلال ولا إفراط ويحرص على تحقيق ما يحتاج إليه . (الثاني) العمل بالأسباب التي تسهل بها النفس والتقوى كترك الشبه التي لاتدعو إليها ضرورة . (الثالث) التيقظ لموارد الأشياء ومصادرها بحيث يكون قلبه عند جوارحه . وكل جارحة تتحرك منه يقابلها بحكم حركتها وقصدها . . . (الرابع) صحبة أهل المعرفة والعلم الذين يبصرونك بعيوب نفسك ويدلونك على ذلك . . . (الخامس) مجاورة أهل العزة والاعتزاز . قال سهل : احذر ثلاثة أصناف : الفقراء المداهين ، والمتصوفة الجاهلين والجبابرة الغافلين (السادس) التزام الأدب . . . مواساة ذوى الفاقة وملازمة الخس مع الجماعة . . . (السابع) إعطاء الأوقات حقها . . . (الثامن) أن لاترى في العالم إلا أنت وربك فتراقبه حق المراقبة . . . (التاسع) اجتناب نوع التكلف في الحركات . . . قال تعالى قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين . . . (العاشر) عمارة القلب بما يحويه بدلا من نقيضه ، (الكمسخانوى ، ص ١١ - ١٢) .

لكن هذا السلم يمثل مراتب الطريقة الصوفية بوجه عام ، ولا يمثل

مراتب الطرق في الشمال الأفريقي . فهناك يوجد على رأس الطريقة أو الزاوية الشيخ أو شيخ الطريقة أو شيخ الورد . ويليه الخليفة أو النائب . ويلى النائب مساعده أو مساعده ويطلق عليهم اسم المتقدمين (جمع مقدم) . وهؤلاء المتقدمون هم الأعضاء العاملون في الطريقة أو مندوبى الشيخ في المنطقة التى يعملون بها . وهم الذين يدعون للطريقة ويحركون مشاعر الجماهير لها . وأخيرا نصل إلى « الإخوان » أى الإخوان وهم سائر أتباع الطريقة ويطلق عليهم كذلك اسم الأصحاب . ويختار الشيخ من هؤلاء الإخوان جماعة يقومون بالمراسلات المختلفة بين مشايخ الطريقة الواحدة في المناطق المختلفة ويطلق عليهم اسم الرقباء ويختار من بينهم كذلك النقباء (جمع نقيب) وهم الذين يشرفون على التنظيم العام للحفلات وحلقات الذكر . ويختار من بينهم كذلك الشاوينية (جمع شاوئش) وهم الذين يشرفون على كل ما يتصل بالآكل وقبول الهدايا والصدقات .

(Edmond Doutté : l'Islam Algérien en l'an 1900).

ويجتمع أهل الطريقة مرة أو مرتين في العام في مؤتمر يسمى « بالحضرة » ، ولكن هذا المؤتمر لا يحضره الإخوان أو الأصحاب نظرا لعدد كثير منهم . والإخوان لا يجتمعون إلا بالمقدمين بعد اجتماعهم بالشيخ ومفاوضتهم مع مشايخ الطريقة بالمناطق المختلفة في مؤتمر صغير يسمى بالجلالة أو الزردة ، وفي الزردة يدعو المقدم جميع الإخوان إلى وجبة ويخبرهم بنتائج مؤتمر الحضرة (L. Rinn : Marabouts et Khouan, p. 84-85)

وفي نهاية هذا الفصل الذى خصصناه للحديث عن التصوف العملى في الشمال الأفريقي ، رأينا من خلال عرضنا لأكبر مثليه ولأهم اتجاهاته أن ثمة ظاهرتين يميزانه : الظاهرة الأولى هى ظاهرة افتتان أهل الشمال الأفريقي بكرامات الأولياء وما كان يجرى على أيديهم من خرق للعادات

وقدرة فائقة على التصارييف . أما الظاهرة الثانية فهي ظاهرة تقديس الأولياء تقديسا بلغ درجة العبادة ، وهو ما أطلقنا عليه اسم ظاهرة عبادة البشر .

أما الظاهرة الأولى فبوسعنا أن نوجه مآخذ كثيرة إليها . فالكرامات وحدها ينبغي أن لا ينظر إليها في ذاتها ويجب أن لا ينظر إليها نظرة افتتان وذلك لأن كرامات الأولياء على قسمين : حسية ومعنوية . والحسية هي التي يعرفها العامة ويفتخرون بها . وهي عديمة القيمة وعظماء الصوفية - كما ذهب ابن خلدون في نص سابق - يعدونها محنة ويتعوذون منها . أما المعنوية فهي الكرامات الحقيقية . يقول ابن عربي في الفتوحات المكية : « اعلم أيديك الله أن الكرامة . . على قسمين حسية ومعنوية . فالعامة ما تعرف الكرامة إلا الحسية مثل الكلام على الخاطر والإخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية ؛ والأخذ عن الكون والمشى على الماء واختراق الهواء وطى الأرض والاحتجاب عن الأبصار وإجابة الدعاء في الحال . فالعامة لا تعرف الكرامة إلا مثل هذا . وأما الكرامة المعنوية فلا يعرفها إلا الخواص من عباد الله والعامة لا تعرف ذلك . وهي أن يحفظ عليه آداب الشريعة وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفاسفها والمحافظة على أداء الواجبات مطلقاً والمصارعة إلى الخيرات وإزالة الغسل للناس من صدره والحسد والحقد وسوء الظن وطهارة القلب من كل صفة مذمومة وتحليته بالمراقبة مع الأنفاس ومراعاة حقوق الله في نفسه وفي الأشياء . وأما الكرامات التي ذكرنا أن العامة تعرفها فكلها يمكن أن يدخلها المكر الخفي . ثم إذا فرضناها كرامة فلا بد أن تكون نتيجة عن استقامة أو تنتج استقامة لا بد من ذلك وإلا فليست بكرامة .. ولا يصيح

كون ذلك كرامة إلا بتعريف إلهي لا بمجرد خرق العادة ، (الفتوحات
المسكية - الجزء الثاني : الباب ١٨٤) .

فالكرامات الحقيقية ؛ وهي المعنوية ؛ التي تؤدي إلى الاستقامة
أو تكون نتيجة عنها كما يقول ابن عربي ؛ هي وحدها التي نحتاج إليها
في التصوف الموصل إلى الله . وذلك لأن ، أكبر الكرامات - كما يقول
السراج في اللمع - أن تبدل خلقاً مذموماً من أخلاق نفسك
بخلق محمود ، .

وقيل لأبي يزيد البسطامي : فلان يقال إنه يمر في ليلة إلى مكة . فقال :
الشیطان يمر في لحظة من الشرف إلى المغرب وهو في لعنة الله . وقيل له :
إن فلاناً يمشي على الماء فقال : الحيتان في الماء والطير في الهواء أعجب
من ذلك . . وقال أبو يزيد : لو أن رجلاً بسط مصلاة على الماء وتربع في
الهواء ، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه في الأمر والنهي .

ويقول السراج في اللمع : « قال بعض المشايخ : لا تتعجبوا ممن لم يضع
في جيبه شيئاً فيدخل يده في جيبه فلا يجده فلا تتغير . . . وقال يحيى بن
معاذ : إذا رأيت الرجل يشير إلى الآيات والكرامات فطريقه طريق
الآبدال ، وإذا رأيت يشير إلى الآلاء والنعماء فطريقه طريق أهل المحبة
وهو أعلى من الذي قبل ، وإذا رأيت يشير إلى الذكر ويكون معلقاً بالذكر
الذي ذكره فطريقه طريق العارفين وهو أعلى درجة من جميع الأحوال ،
(اللمع . نشره عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور ، ص ٤٠٢-٤٠٣) .

أما الظاهرة الثانية التي تميز التصوف العملي بالشمال الأفريقي ، وهي
ظاهرة « عبادة البشر » ، فلعل أبلغ نقد وجه إليها هو ذلك النقد الجامع
الواعي الذي وجهه إليها السلاوي صاحب الاستقصاء لأخبار دول المغرب
الأقصى . يقول السلاوي :

« قد ظهر ببلاد المغرب وغيرها منذ أعضار متطاولة لاسيا في المائة العاشرة وما بعدها بدعة قبيحة وهي اجتماع طائفة العامة على شيخ من الشيوخ الذين عاصروهم أو تقدموهم ممن يشار إليه بالولاية والخصوصية . ويخصونه بمزيد المحبة والتعظيم ويتمسكون بخدمته والتقرب إليه قدرا زائدا على غيره من الشيوخ بحيث يرسم في خيال جلهم أن كل المشايخ أو جلهم دورنه في المنزلة عند الله تعالى ويقولون نحن أتباع سيدى فلان وخدم الدار الفلانية . . . وينادون باسمه ويستغيثون به ويفزعون في مهماتهم إليه معتقدين أن التقرب إليه نافع والانحراف عنه قيد شبر ضار ، مع أن النافع والضار هو الله وحده . . . فصار الأمر عصيا وصارت الأمة بذلك طرائق قددا . ففي كل بلد أو قرية عدة طوائف . وهذا لم يكن معروفا في سلف الأمة الذين هم القدوة لمن بعدهم ، وغرض الشارع إنما هو في الاجتماع وتمام الألفة واتحاد الوجهة . . ثم استرسل هؤلاء الطغام في ضلالهم حتى صارت كل طائفة تجتمع في أوقات معلومة في مكان مخصوص أو غيره على بدعتهم التي يسمونها الحضرة ، فما شئت من طست وطار وطبل وهزمار وغناء ورقص وخط بالرجل وخص . وربما أضافوا إلى ذلك نارا أو غيرها يشعلونه على سبيل الكرامة بزعمهم ، ويستغرقون في ذلك الزمن الطويل حتى الوقت والوقتان من أوقات الصلوات وداعى الفلاح ينادى على رؤوسهم وهم في حيرتهم يعمهون . . بل يعتقدون أن ما هم فيه أفضل من القرب إلى الله ، تعالى الله عن جهالاتهم علوا كبيرا . ولا تجد في هذه الجماع الشيطانية غالبا إلا من بلغ الغاية في الجفاء والجهل من لا يحسن الفاتحة فضلا عن غيرها مع ترك الصلاة طول عمره أو من في معناه من معنوه ناقص العقل والدين ،

ويضيف السلاوى فى نقده لهذه الظاهرة وهو نقد من الممكن أن يصدق على بعض آثار هذه الظاهرة فى مصر وفى سائر البلاد الإسلامية : « ومن بدعهم الشنيعة محاکاتهم أضرحة الشيوخ لبیت الله الحرام من جعل الكسوة لها وتحديد الحرم على مسافة معلومة . . وسوق الذبائح إليها على هيئة الهدى واتخاذ الموسم كل عام . وهذا وأمثاله لم يشرع إلا فى حق الكعبة . ثم يقع فى ذلك الموسم ولاسيما مواسم البادية من المناكر والمفاسد العظام واختلاط الرجال بالنساء باديات متبرجات شأن أهل الإباحة وشأن قوم نوح فى جاهليتهم ما تصم عنه الآذان .. فأما الدين عند هؤلاء فلا دين . فإننا لله وإننا إليه راجعون ،

ويضيف السلاوى : « ومن جهالاتهم الفظيعة جمعهم بين إسم الله تعالى وإسم الولى فى مقامات التعظيم كالقسم والاستعطاف وغيرهما . فإذا أقسموا قالوا بحق الله وبحق سيدى فلان . وإذا عزموا على أحد قالوا دخلت عليك بالله وسيدى فلان . . ومن مناكرهم الجديرة بالتنكير إجتماعهم كل سنة للوقوف يوم عرفة بضرىح الشيخ عبد السلام بن مشيش رضى الله عنه ، ويسمون ذلك حج المسكين . فانظر إلى هذه الطامة التى اخترعها هؤلاء العامة . . ومن اختراعاتهم تسميتهم لبدعتهم بالحضرة كما قلنا أخذنا من إسم حضرة الله تعالى فى إصطلاح الأئمة العارفين من الصوفية ،

(الاستقصاء للسلاوى ، ج ١)

ولا نجد خيراً من هذا النص لنختم به هذا النقد العام للتصوف
المغربى ؟

فهارس الكتاب

فهرس الأعلام

(١)

- آدم عليه السلام - ٨١، ٨٢، ١٢١، ١٣٣
 ابراهيم بن الاغلب - ١٤٦
 ابركان - ٢٩٤
 ابن الاشعث - (أبو جعفر محمد) ٣٦، ٣٧، ٣٩
 ابن أبي الحديد - ٢٨
 ابن الكلبي - ١١، ١٧
 ابن باجه - ٤، ٢٥٣
 ابن تومرت - (محمد) ٢١، ١٥٠، ١٥١، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢٢٣، ٢٤٦
 ٢٥٩ - ٢٧٤
 ابن تيميه - ٢١٥، ٢١٦، ٣٢٧
 ابن خلدون - (عبد الرحمن) ١٤، ٧٩، ٨٥، ٩٥، ١٠١، ٢٢٤، ٢٢٩
 ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦
 ابن خلدون - (أبو زكريا يحيى) ٣٥٣، ٣٥٥
 ابن رشد - ٣، ٤، ٧، ٢١٥، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٣٣٦
 ابن سبعين - ٢٩٨، ٣٣٢، ٣٤٢
 ابن سينا - ٣، ١١٦، ١١٩، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٣٢٧
 ابن طفيل - ٧، ٢٥٢
 ابن عربي - (أبو بكر) ٢١٣ - ٢١٩
 ابن عربي - (محيي الدين) ٧، ٢٩٨، ٣٠١ - ٣٠٣، ٣١٤ - ٣٣٢
 ٣٥٣، ٣٥٤

- ابن عرفة - ٢٨٩
 ابن مرزوق - ٢٨٩
 ابن مريم - ٢٨٩
 ابن مسره - (محمد بن عبد الله) ٢٥٦، ٢٥٧
 ابن مسعود - ٢١٥
 ابن ميمون - ٤
 أبو الخطاب الأسدي - ٨٦، ١٢٣
 أبو الخطاب الصفري - ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠
 أبو المهاجر دينار - ١٩، ١٤٣
 أبو بكر (الصدیق) - ٤١، ٥٩، ١٦٤، ١٨٢، ٢١٦، ٢١٧، ٢٣١
 أبو جعفر المنصور - ٣٥، ٣٧، ٣٩
 أبو حاتم بن تميم الأباضي - ٣٩، ٤٩
 أبو حنيفة (الإمام) - ١٤٧، ١٤٨، ١٨٥
 أبو حنيفة النعمان المغربي - ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٧، ١٣١، ١٣٥
 أبو ذر الغفاري - ١٥٣، ١٥٥، ٢١٥، ٢١٦
 أبو زكريا الأباضي - ٣٧، ٣٨
 أبو سفيان (الداعي الاسماعيلي) - ٧٩، ٨٨
 أبو عبد الله الشيعي - ٧٩، ٩٤، ٩٥
 أبو قره الصنهاجي - ٢٧
 أبو يزيد بن مخلد (راكب الحمار) - ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٩٧
 أبو يعقوب السجستاني - ١٠٥
 أحمد تيمور - ١٤٧
 أحمد حميد الدين الكرمانی - ١٠٥، ١٠٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٢، ١٢٨

— ٣٧٥ —

إخوان الصفا - ١١٧، ١٢٧، ٢٥٨
 إدريس الأول - ١٨٧، ١٩ - ١٨٩، ٣٥٩
 أرسطو - ١١٩
 أسد بن القرات - ١٤٧، ١٤٨، ١٦١
 اسماعيل بن جعفر الصادق - ٨٤، ٨٥، ٨٦
 الإيلي - ٢٩١
 الأصمغ بن خليل - ٢٥٤
 الأشعري - (أبو الحسن) ٦٢، ٦٣، ٦٤، ١٠٩، ١١٣
 الأوزاعي - ٢٥٤

(ب)

ياديس بن بلكين - ٩٧
 الباقلاني (أبو بكر) - ٢٣٤
 البخاري (علاء الدين) - ٣٢٧
 البقاعي (برهان الدين) - ٣١٩ - ٣٢٨
 بقي بن مخلد - ٢٥٤، ٢٥٥
 البهلول بن راشد - ١٤٦، ١٦٧، ١٦٨
 بنو هلال - ٩٨ - ١٠١

(ت)

التهانوي - ٣١٣
 توفيق الطويل - ٣٦١

(ج)

جعفر الصادق - ٨٠، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ١٢٢، ١٢٣

— ۳۷۶ —

جعفر بن منصور الیم - ۱۳۵

الجوینی - ۲۳۴

الجیلانی (عبد القادر) - ۳۶۴، ۳۴۸

(ح)

حامیم المقتری - ۷۳، ۷۴، ۷۵

حسان بن النعمان - ۱۴۳، ۱۹

الحسن بن الصباح - ۹۰، ۹۱

الحسین بن علی - ۸۲، ۸۳، ۸۴

الحسین بن حوشب - ۷۹، ۸۸

الحلوانی (الداعی الاسماعیلی) - ۷۹، ۸۸

الحلوی الشوذی - ۳۵۵، ۳۵۶

حماد بن بلسکین بن زیری - ۹۷

(خ)

خلف بن السمع المعافری - ۴۶

خلیل الغفلة - ۲۲۵

(د)

دی بور - ۵

(ر)

الراشدی (أحمد بن یوسف) - ۲۹۵

الرشید - ۱۴۵، ۱۴۸

— ٢٧٧ —

(ز)

زروق (أحمد بن محمد بن عيسى) - ٢٩٣

زهير بن قيس البلوى - ١٩

(س)

سحنون (أبو سعيد) - ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٤

السراج (الطوس أبو نصر) - ٣٠٧

سعيد بن الحداد (أبو عثمان) - ١٦٣ - ١٦٥

سقيفه العراقى - ١٥٩ ، ١٦١

السيوطى (جلال الدين) - ٣١٩ ، ٣٢٨ - ٣٣٢

(ش)

الشاذلى (أبو الحسن) - ٣٢٨ ، ٣٦٢

(ص)

صالح بن طريف المتنبى - ٧٠ ، ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣

(ط)

طارق بن زياد - ٢٠

الطيب بن الأمر الفاطمى - ٩٠ ، ٩١

(ع)

عبد الحق من بنى مرين - ٢٧٩

عبد الرحمن الداخل - ٢٠

عبد الرحمن بدوى - ٢٨ ، ٥٦ ، ١٠٨ ، ١٢٩ ، ٣١٦

عبد الرحمن بن حبيب - ٣٣ ، ١٤٥

عبد الرحمن بن رستم - ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٠

عبد الله بن أباض - ٣١

— ٣٧٨ —

- عبد الله بن الحبحاب - ٣٣ ، ٣٤
 عبد الله بن سعد بن سرح - ١٨ ، ١٤٢ ، ٢١٦
 عبد الله بن عباس - ١٥٣
 عبد الله بن عمرو - ١٥٣
 عبد الله بن فروح الفارسي - ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩
 عبد الله بن غانم - ١٦٧ ، ١٧٣
 عبد الله بن ميمون القداح - ٨٧
 عبد الله بن وهب - ٤٤
 عبد الله بن يس (ياسين) - ١٩٣ - ١٩٩ ، ٢٠٨ - ٢١٠
 عبد الملك بن مروان - ١٩ ، ١٤٣
 عبد الواحد بن أبي حفص - ٢٧٨
 عبد الوهاب الراسبي - ٥١
 عبد الله المهدى - ٧٩ ، ٩٤ ، ٩٥
 عثمان بن عفان - ١٨ ، ٢٩ ، ٦٠ ، ٢١٤ - ٢١٩ ، ٢٣١
 عز الدين بن عبد السلام - ٣٢٨
 عقبة بن نافع القهري - ١٨ ، ١٩ ، ٢٩ ، ١٤٢ ، ١٤٣
 علي بن أبي طالب - ٢٩ ، ٥١ ، ٦٠ ، ٨٠ - ٨٤ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٨٢ ،
 ٢١٩ ، ٢١٨ ، ١٨٧
 علي زين العابدين - ٨٤ ، ٨٥
 علي بن يوسف بن تاشفين - ٢١٠ ، ٢١٤
 عمار بن ياسر - ٢١٤ ، ٢١٥
 عفيفي (أبو العلا) - ٣١٧
 عياض (القاضي البجصي) - ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧٥ ، ١٧٦
 عمر بن الخطاب - ١٨ ، ٤١ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ١٨٣ ، ٢٣١

— ٣٧٩ —

عمر بن عبد العزيز - ١٤٣، ١٤٤، ١٥٤

عمر بن العاص - ١٨

(غ)

الغزالي (أبو حامد) - ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢٢٥، ٢٢٦، ...

٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٥، ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٧

(ف)

الفارابي - ٣، ٢٤٧، ٢٤٨، ٣٣٧

(ق)

القشيري - ٣٠٥، ٣١١

(ك)

الكاظمة - ١٩

كسيلة البربري - ١٩، ١٤٣

كلثوم بن عياض - ٣٤

الكمشخاوي النقشبندی - ٣١٠، ٣١١، ٣٦٣

الكندي - ٣

(م)

المأمون - ١٥٩

مالك بن أنس - ٢٠، ١٤٧، ١٤٨، ١٨١، ١٨٦، ١٨٧، الخ ...

محمد رسول الله - ٨١، ١٢١، ١٦٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ٢٣٣

محمد بن الحنفية - ٨٢، ٨٣، ١٥٣

محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق - ٨٤، ٨٥، ٨٦

— ٣٨٠ —

- محمد الباقر - ٨٣
 محمد السنوسي - ٢٩٥ ، ٢٩٤
 محمد الصليحي - ٩١ ، ٩٠
 محمد كامل حسين - ١٢٢ ، ٩٠ ، ٨٧
 المختار الثقفي - ٨٢
 مروان بن محمد (الأحمر) - ١٤٥ ، ٣٤
 مسleme بن غلدة الأنصاري - ١٩
 المستنصر بالله - ٩١ ، ٩٠
 معاوية بن أبي سفيان - ٢٢٩ ، ١٨٦ ، ١٩
 معاوية بن حديج - ١٤٢ ، ١٩
 المعز بن باديس - ١٠٠ ، ٩٩
 المعز لدين الله الفاطمي - ١٠٣ ، ٩٧
 المقرئ (محمد القرشي) - ٢٩٠
 موسى (النبي) - ١٢١ ، ٨١
 موسى بن أبي العافية - ١٥١
 موسى السكاظم - ٨٦
 موسى بن نصير - ١٤٣ ، ٢٠ ، ١٩
 ميسرة المظفرى - ٣٤ ، ٣٣
 ميمون القداح - ٨٧

(ن)

- نافع بن الأزرق - ٣١
 نزار بن المستنصر الفاطمي - ٩١ ، ٩٠ ، ٨٩

— ٣٨١ —

النفشار (على سامى) - ٨٤، ٨٧، ١١٧، ١٢٣، ١٣٠

نوح - ٨١، ١٢١، ٢٣٠، ٢٣١

(هـ)

هشام بن عبد الملك - ٣٣

الهوارى (محمد بن عمر) - ٢٩٢، ٢٩٣

(و)

الوليد بن عبد الملك - ١٩

الوليد بن عقبة - ٢١٧

الونشريشى (أحمد بن يحيى) - ٢٩١

(ى)

يحيى بن إبراهيم - ١٥٠

يحيى بن سلام - ١٥٧

يحيى (عثمان) - ٣١٦، ٣٢٠

يحيى بن عمر - ١٩٦، ١٩٧

يحيى بن يحيى المصمودى - ١٨٥، ٢٥٤

يزيد بن حاتم - ٣٩، ٤٠

يزيد بن معاوية - ١٩، ٢١٦، ٢١٧

يغمراسن بن زيان - ٢٨١

يوسف بن تاشفين - ١٩٩، ٢٠٢

فهرس المراجع

مرتبة بحسب أول ورودها في الكتاب

(١) المراجع العربية

- دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام - ترجمة الدكتور فهد عبدالمهادى
أبو ريده - الطبعة اربعة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٥٧
البلاذرى : فتوح البلدان (القاهرة ١٣١٨ هـ) .

- اليعقوبى (ابن واضح) : تاريخ اليعقوبى - نشرة هوتسما

• M. Th. Houtra

القلقشدى : صبح الأعشى في صناعة الانشا (١٤ جزء) القاهرة

١٩١٣ - ١٩١٧

البكرى (أبو عبيد الله) المغرب) في ذكر بلاد أفريقية والمغرب -
طبعة دى سلان ، باريس ١٩١١

- السلاوى (أحمد بن خالد المناصرى) الاستقصاء لأخبار دول المغرب
الأقصى (أربعة أجزاء في مجلدين) .

- ابن عبد الحكم : فتوح مصر والمغرب - تحقيق عبد المنعم عامر -
نشر لجنة البيان العربى ، القاهرة ١٩٦١

- ابن أبى دينار : (أبو عبد الله الشيخ محمد بن أبى القاسم الرعيني
القيروانى) : المؤنس في أخبار أفريقية وتونس ، تونس ، الطبعة

الأولى ١٢٨٦

- ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة

- ابن خلكان : (شمس الدين أبو العباس الشافعي) وفات الأعيان
(٦ أجزاء) القاهرة ١٩٥٠

- فلموزن (يوليوس : أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر
الإسلام الخوارج والشيعة - ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي ، مكتبة
النهضة المصرية .

الشماعى (أبو العباس أحمد بن سعيد بن عبد الواحد) : كتاب السير
(طبعة الجزائر - قسنطينة - بدون تاريخ)

المقرئى (تقي الدين أحمد بن سعيد بن علي) انعاظ الحنفا بأخبار
الائمة الفاطميين الخلفاء - نشرة وحقة الدكتور جمال الدين الشيال -
دار الفكر العربي ١٩٤٧

- ابن عذارى المراكشى : البيان المغرب في ذكر بلاد أفريقية
والمغرب (ثلاثة أجزاء) نشره البارون دي سلان ، باريس ، جونتيه ،
١٩١٨

- الدباغ : معالم الإيمان لمعرفة أهل القيروان .

- أبو عمر وعثمان بن خليفة : بيان كل فرقة - رسالة في معتقدات
الأباضية - ضمن المجموع ويشتمل على عدة رسائل أباضية : رسالة في
اختصار الفرائض ، ورسالة في الحقائق المحتاج إليها ورسالة في بيان كل
فرقة وما زاعت عن الحق ورسالة في بيان اعتقادنا والرد على من نسبنا
لغير الحق - طبعت هذه الرسائل على نفقة محمد يوسف البارونى بمصر -
بدون تاريخ

- الأشعري (أبو الحسن بن اسماعيل) : مقالات الإسلاميين واختلاف
المصلين ، طبعة ريتز - الطبعة الثانية - فرنز شتاينر ، ١٩٦٣

- نلينو : الصلة بين المعتزلة ومذهب الأباضية في أفريقيا الشمالية -
بحث ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوى ضمن كتاب التراث اليونانى فى
الحضارة الإسلامية . دراسات لكبار المستشرقين . مكتبة النهضة
المصرية ، ١٩٤٠
- أبو القاسم بن ابراهيم البرادى : فى الحقائق المحتاج إليها - رسالة
أباضية - ضمن المجموع .
- الورجلانى (أبو يعقوب يوسف بن ابراهيم) : الدليل لأهل العقول
- ثلاثة أجزاء فى مجلد واحد . طبعة القاهرة ، ١٣٠٦ هـ .
- ابن خلدون (عبد الرحمن) : العبر وديوان المبتدأ والخبر (سبعة
أجزاء) القاهرة . بولاق ، ١٢٧٠ هـ .
- الشهرستانى - الملل والنحل أربعة أجزاء - طبعة بولاق (فى مجلدين)
- المقرئى : المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار . جزءان .
بولاق ، ١٢٧٠ هـ .
- المسعودى (أبو الحسن على بن الحسن) : كتاب إثبات الوصية
للإمام على بن أبى طالب - منشورات المطبعة الحيدرية بالنجف . الطبعة
الرابعة ، ١٩٥٥
- حسن ابراهيم حسن (وطه أحمد شرف) : عبيد الله المهدي إمام
الشيعة الإسماعيلية ومؤسس الدولة الفاطمية فى بلاد المغرب . مكتبة
النهضة المصرية ، ١٩٤٧
- على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام - الجزء الثانى
(نشأة التشيع وتطوره) طبعة ثانية . دار المعارف ، ١٩٦٤
- النوبختى (أبو الحسن بن موسى) : فرق الشيعة . إستانبول . مطبعة
الدولة ، ١٩٣١ . نشرة جمعية المستشرقين الألمانين .

- محمد كامل حسين : طائفة الإسماعيلية - تاريخها - نظمها - عقائدها -
مكتبة النهضة المصرية . الطبعة الأولى ١٩٥٩
- أبو المحاسن بن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة
جزءان ، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٩ ، ١٩٣٠
- النعمان بن محمد المربى : المهمة فى آداب أتباع الأئمة - نشرة الدكتور
محمد كامل حسين - دار الفكر العربى .
- الاقتصاد : تحقيق محمد حسين مرزا . دمشق ١٩٥٧ .
- دعائم الإسلام : تحقيق آصف بن على أصغر فيضى . جزءان .
- أساس التأويل : تحقيق وتقديم عارف تامر ، بيروت ١٩٦٠ .
- تأويل دعائم الإسلام : انظر منتخبات إسماعيلية ، نشرة الدكتور
عادل العوا ، دمشق ١٩٥٨ .
- الرسالة المذهبية - نشرة عارف تامر ، ضمن خمس رسائل إسماعيلية .
سوريا . سليمة . دار الإنصاف .
- السكرمانى (أحمد حميد الدين) : راحة العقل - تحقيق وتقديم الدكتور
محمد كامل حسين والدكتور محمد مصطفى حلمى . دار الفكر العربى .
القاهرة ١٩٥٢ .
- الغزالى (أبو حامد) فضائح الباطنية - حققه وقدم له الدكتور
عبد الرحمن بدوى . الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤
- محمد رضا المظفر : عقائد الشيعة - المطبعة الحيدرية ، النجف ١٩٦٣
- السكرمانى : الرسالة الواعظة فى نفي دعوة الوهية الحاكم بأمر الله -
مطبعة جامعة القاهرة ١٩٥٢
- جعفر الصادق : مسند الإمام جعفر الصادق ، جزءان ، دار الفكر
بيروت ، ١٩٥٥ .

- الاسفرايبي (أبو المظفر) : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية
عن الفرق الهالكين ومعه كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة ،
تأليف محمد بن مالك اليماني - نشره محمد زاهد السكوثرى ، مكتبة الخانجي ،
١٩٥٥

- مصطفى عبد الرزاق : تهديد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . القاهرة ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ، الطبعة الثانية . ١٩٥٩
- ابن الوزير (محمد بن الوزير الحسنى البني الصفاني) : ترجيح أساليب
القرآن على أساليب اليونان .

- اخوان الصفا : الرسائل ، طبعة القاهرة ١٩٢٨
- يوسف كرم : تاريخ الفلاسفة اليونانية
- جعفر بن منصور الين : كتاب الكشف - نشرة ستروطنان ، دار
الفكر العربي .

- المالكي (أبو بكر عبد الله) : رياض النفوس في طبقات علماء
القيروان وإفريقية وزهادهم وعبادهم ونساکهم وسير من أخبارهم وفضائلهم
وأوصافهم - نشرة الدكتور حسين مؤنس - الجزء الأول من الفتح العربي
إلى آخر سنة ٥٢٠ هـ - الطبعة الأولى - مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥١

- أبو العرب التيمي (محمد بن أحمد بن تميم) : طبقات علماء إفريقية -
نشرة الشيخ محمد بن أبي شنب ، باريس ، ١٩١٥

- أبو العرب التيمي : طبقات علماء تونس ، باريس ، ١٩١٥
- محمد بن الحارس الحشني : طبقات علماء إفريقية ، نشرة إرنست لي
وو Leroux ، باريس ١٩١٥

- ابن عذارى المراكشي : البيان المغرب في أخبار المغرب ، نشرة
دوزي ، مكتبة صادر بيروت ، جزءان ، ١٩٥٠

- القاضي عياص (أبو الفضل عياص بن موسى بن عياص) : ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك (مخطوط في جزئين بدار الكتب المصرية)

- ابن فرحون : الديباج المذهب في أعيان المذهب

- أبو زيد القيرواني : رسالة أبي زيد القيرواني في مذهب الإمام مالك وشرح الإمام أبو الحسن عليها في كتابه « كفاية الطالب الرباني » رسالة ابن أبي زيد القيرواني ، القاهرة ، بدون تاريخ .

- ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل (خمسة أجزاء في مجلدين) طبعة بولاق

- الشريف الإدريسي : صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس - مأخوذة من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق - نشرة دوزي ودي جويه ، ليدن ، ١٨٦٦

- عبد الواحد المراكشي : المعجب في تلخيص أخبار المغرب . ضبطه وصححه محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلي ، القاهرة ، مطبعة الاستقامة ، ١٩٤٩

- أبو بكر بن العربي : العواصم من القواصم - حققه محب الدين الخطيب . المطبعة السلفية ، ١٣٧١ هـ

ابن الأثير : الكامل في التاريخ (١٢ جزءاً) بولاق ١٢٧٤ هـ

- القفطى : إخبار العلماء بأخبار الحكماء . طبعة الخانجي ١٣٣٦ هـ

- ابن أبي ذرع : الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس

- محمد بن تومرت : أعز ما يطلب (مشتمل على جميع تعاليق الإمام محمد

— ٣٨٨ —

بن تومرت ، أملاه أمير المؤمنين عبد المؤمن بن علي . نشرة جولد
تسيهر . الجزائر ١٩٠٣

- الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين أفلاطون وأرسطو - ضمن
المجموع ، القاهرة ، ١٩٠٧

- ابن سينا : النجاة - طبعة القاهرة ، ١٣٢١ هـ

: الشفاء - طبع طهران

: منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق - نشرة.

حب الدين الخطيب . القاهرة ١٩١٠

- الغزالي : إحياء علوم الدين . المطبعة الأزهرية ١٣١٦ هـ

: إجماع العوام عن علم الكلام . القاهرة ١٣٠٣

- ابن طفيل : حي بن يقظان - ضمن : حي بن يقظان لابن سينا

وابن طفيل والسهرودى تحقيق وتعليق أحمد أمين . دار المعارف .

١٩٥٩

ابن الفرضي : (أبو الوليد عبد الله بن محمد بن يوسف) تاريخ علماء

الأندلس . طبعة مدريد . جزءان ١٨٩٠

- ابن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من الاتصال - كتاب

فلسفة ابن رشد يحتوى على كتابي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة

في عقائد الملة - المكتبة المحمودية التجارية ، ١٩٣٥

- محمود قاسم : مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة في

نقد مدارس علم الكلام ، الأنجلو ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٤

- ابن مريم (أبو عبد الله محمد بن محمد) : البستان في ذكر الأولياء

والعلماء بتلمسان ، طبعة الجزائر ، ١٩٠٨

- ابن خلدون : المقدمة ، طبعة عبد الرحمن محمد
- ابن عسكر : (أبو عبد الله محمد بن علي) : دوحة الناشر لمحسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر ، طبع المغرب ، بدون تاريخ
- ابن خلدون (أبو زكريا يحيى) بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ، نشرة الفرد بل ، الجزائر ، مطبعة بيبير فونطانا ١٩٠٣ ، وترجمة فرنسية في جزءين
- أحمد بابا التنبكتي : نيل الابتهاج بتطرين الديباج
- السكتاني (محمد بن جعفر بن إدريس) : سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس من أقبر من العلماء والصلحاء بفاس (ثلاثة أجزاء) طبع المغرب
- ابن الأبار : المعجم في أصحاب القاضي الإمام أبي علي الصدي ، طبعة مدريد ، ١٨٥٥
- ابن بشكوال : كتاب الصلة
- ابن العريف : محاسن المجالس ، نشرة ماجين آسين بلاسيوس ، باريس ، جوتنر ، ١٩٣٣
- ابن عربي (محي الدين) : الفتوحات المسكية
- فصوص الحكم — والتعليقات عليه نشر الدكتور أبو العلا عفيفي ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٦
- القشيري : الرسالة القشيرية وعليها شرح زكريا الأنصاري ، طبعة مصطفى الحلبي
- السراج (أبو نصر السراج الطوسي) : اللمع — تحقيق عبد الحليم محمود طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، ١٩٦٠
- الكشمخاوي (أحمد الكشمخاوي النقشبندی) : كتاب جامع

الأصول في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم ، دار الكتب العربية الكبرى ،
١٣٣١ هـ

- النهنوى : كشف اصلاحات العلوم والفنون
- أبو العلا عفيف : التصوف الثورية الروحية في الإسلام ، دار
المعارف ، ١٩٦٣

نظريات الإسلاميين في الكلمة — مقال بمجلة كلية الآداب جامعة
القاهرة — المجلد الثاني — العدد الأول .

- صدر الدين القناوى : فهرس المصنفات (مصنفات مؤلفات ابن
عربي) — مجلة المجتمع العربي بدمشق ، العدد ٣ ، ٤ ، المجلد ٢٩ ، ١٩٥٤ ،
والعدد الأول ، المجلد الثلاثون ، ١٩٥٥ — نشرة كوركيس عواد — انظر
كذلك فهرس المصنفات — نشرة الدكتور أبو العلا عفيف — مجلة كلية
الآداب ، بجامعة الاسكندرية ، عدد ديسمبر ١٩٥٤ ، المجلد الثامن .

- ابن عربي : إجازة مالك المظفر — نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي .
مجلس الأندلس ، الجزء العشرون ، فصله رقم ١ ، ١٩٥٥ .

- البقاعي (برهان الدين) : تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي — مخطوط
مصور من مكتبة جامعة ليدن بهولندا تحت رقم (1) Or.97I

- السيوطي (جلال الدين) : تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي — مخطوط
مصور من مكتبة جامعة ليدن بهولندا تحت رقم (19) Or. 474

- عبد الرحمن الوكيل : مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن
عربي ، وتحذير العباد من أهل الفناء البقاعي — القاهرة ، ١٩٥٣ .
- ابن تيمية : مجموع الرسائل والمسائل ،

— ٣٩١ —

- ابن سبعين : أجوبة يمنية عن مسائل صقلية — انظر ماسينيون
بمجموع نصوص لم تنشر متعلقه بتاريخ التصوف في الإسلام، باريس، ١٩٢٩
- بد العارف — انظر ماسينيون — الكتاب السابق .
- ابن عطاء الرندي : غيث المواهب العلية بشرح الحكم العطائية .
- الشعراني (عبد الوهاب) : الطبقات الكبرى (جزءان في مجلد واحد)
- التتادفي (محمد بن يحيى) : فلائد الجواهر في مناقب الشيخ عبد القادر .
- عبد القادر الجيلاني : فتوح الغيب — على هامش فلائد الجواهر .
- دائرة المعارف الإسلامية : مقالات : أفريقية — البربر — الأباضيون
- مصمودة — بنو الأغلب — لثام .

(ب) المراجع الاجنبية

- Alfred Bel : La religion musulmane en Berberie - Esquisse d'histoire et de Sociologie religieuse, Tome I, Etablissement et developpement de l'Islam en Berberie du v II au xx siècle, Paris, P. Genthner 1938.
- René Basset : Recherches sur la religion eu Berbérie, art. in Revue des Religions, 1910.
- Audré Julien : Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie - Algérie - Maroc, de la conquête arabe à 1830, Paris, Payot, 1956.
- Dzy : Histoire des musulmans d' Espagne, ed. 1932.
- Gauthier (E.F.) : Les siècles obscures du Maghreb, Paris, Payot, 1927.
- R. Basset : Les sanctuaires du Djebel Nefousa, Paris, 1899.
- Emile Masqueray : Chronique d'Abou Zakaria, Alger, 1878.
- Louis Rinn : Marabouts et Khouan - Etude sur l'Islam en Algérie, Alger, Adolphe Jourdon, 1884.
- G. H. Bonsquet : Introduction à l'Etude générale de l'Islam, 4 end., Alger, 1954.
- Ivanov : Aguide to Ismaili Litterature, London, 1933.
- I. Goldziher : Mohamed Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de l'Afrique au xle siècle, Alger Pierre Fontana, 1903.
- Munk : Melanges de Philosophie juive et arabe.
- Louis Massignon : Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la mystique eu Pays d'Islam, Paris, Paul Geuthner 1929.

Miguel Asin Placios : Ibn Al-Arif : Mahasin Al-Majalis, Texte arabe, traduction et commentaire, Paris, P. Yeuthner, 1933.

Osman Yahia : Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arbi- Etude critique, Institut français de Damas, Damas 1964, Tome I et II.

Afifi : The Philosophy of Muhii-El-Din Ibn Arabi, Cambridge, 1939.

Louis Messignon : Ibn Sabein et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane - Mémorial Henri Basset publié par l'Institut des Hautes Etudes Marocaines, Paris, Paul Geuthner, 1928.

Emile Dermenghem : Le culte des saints dans l'Islam maghrébin, Yalhimard, 1945.

Edmond Doutté : l'Islam Algérien en l'An 1900, Alger, 1900.

Edmond Doutté : Notes sur l'Islam maghrébin, Paris, 1900.

فهرس محتويات الكتاب

الصفحة

مقدمة ٣ - ٧

فاتحة ٩ - ٢١

حول الشمال الأفريقي قبل الفتح الإسلامي وبعده

أفريقية وتسميتها بهذا الاسم - البربر وقبائلهم - دين البربر
قبل الإسلام - الإطار التاريخي للفتح الإسلامي للشمال الأفريقي .

القسم الأول ٢٣ - ١٣٦

الخوارج والشيعة

الفصل الأول ٢٥ - ٧٦

الخوارج

المقالة الأولى : نشأة الخوارج ٢٧ - ٣٢

الخوارج ومعركة صفين - المبادئ العامة للخوارج

المقال الثانية : حركات الخوارج في شمال أفريقيا . ٣٣ - ٤٣

(أ) الصفورية : ميسرة المضافري - عيسى

بن أبي يزيد الأسود - أبو القاسم بن سمكوا .

(ب) الأباضية : أبو الخطاب الأباضي -

عبد الرحمن بن رستم - أبو يزيد بن مخلد

بن كيداد (راكب الحمار) .

المقالة الثالثة : فرق الأباضية ٤٤ - ٥٣

الوهمية - النكارية - الخلفية - النفائية -

الصفحة

مسالك الدين عند أبي زكريا صاحب جبل
نفوسه - بنو مازب .

المقالة الرابعة : فلسفة الأباضية ٦٧ - ٥٤
المسائل المشتركة بين المعتزلة والأباضية -
أوجه الخلاف بينهما - الخلاف بينهم وبين
الأشاعرة .

تحليل كتاب « الدليل لأهل العقول » للورجلاني الاباضى
الخلاف بينهم وبين الشيعة والمرجئة - نقدهم للأشاعرة

المقالة الخامسة : إدعاءات النبوة فى مصموده ٧٦ - ٦٩
(أ) ديانة برغواطية : صالح بن طريف المتنبي
(ب) ديانة غمارة : حاميم المفتري

الفصل الثانى ٧٧ - ١٣٦

الشيعة الاسماعيليه

المقالة الاولى : نشأة الاسماعيلية وفرقها ٧٩ - ٩١
تسلسل الإمامة فى رأى الاسماعيلية -
الاسماعيلية والإثنى عشرية - القرامطة -
الاسماعيلية المستعلية والاسماعيلية النزارية
والصليحية .

المقالة الثانية : الاسماعيلية فى المغرب ٩٣ - ١٠١
(أ) أبو عبد الله الشيعى وعبيد الله المهدي
(ب) غزوة الهلاليين للمغرب وآثارها .

الصفحة

المقالة الثالثة : العقائد الاسماعيلية في الدور المغربي ١٠٣ - ١٣٦

القاضي أبو حنيفة النعمان المغربي : حياته ومؤلفاته .

(١) وجود الله وصفاته : عند الكرماني والقاضي النعمان بن محمد .

(ب) الفيض ونظرية العقول

(ج) الإيمان والإسلام والتأويل الباطني

القسم الثاني ١٣٧ - ٣٧٠

الإسلام السني في الشمال الأفريقي

الفصل الأول

تاريخ فلسفة الإسلام السني منذ الفتح حتى قيام دولة ١٣٩ - ١٨٩
المرابطين

المقالة الأولى : مراحل انتشار الإسلام السني في الشمال

الأفريقي ١٤١ - ١٥٢

المقالة الثانية : علم الكلام في المغرب ١٥٣ - ١٧٦

١ - الصحابة والتابعون .

٢ - عراقيون (الاعتزال والإرجاء والتشيع)

٣ - مالكيون .

المقالة الثالثة : فلسفة الإسلام السني المالكي في الشمال

الأفريقي ١٧٧ - ١٨٩

صفحة

- ١ — شرح رسالة أبي زيد القيرواني في
مذهب الإمام مالك (الجانب الفلسفي فيها)
- ٢ — دول الإسلام السني المالكي في هذه
المرحلة والمذاهب الفقهية السائدة فيها .

٢١٩ - ١٩١

الفصل الثاني

فلسفة الإسلام في عهد المرابطين

- المقالة الأولى : عبد الله بن ياسين وإسلام الملثمين (المرابطين) ١٩٣ - ١٩٩
- المقالة الثانية : اتجاهات فلسفة الإسلام في عهد المرابطين . ٢٠١ - ٢١٩

١ — اهتمام المرابطين بفروع الفقه ونقد
الغزالي لعلم الفتاوى والفروع .

٢ — تشدد المرابطين ونزوعهم إلى التجسيم
وتبرج نسائهم .

٣ — رد علماء المرابطين على أفكار الخوارج
والشيعة : أبو بكر بن العربي وتحليل كتابه
« العواصم من القواصم » .

٢٢١ - ٢٧٤

الفصل الثالث

فلسفة الإسلام في عهد الموحدين

- المقالة الأولى : محمد بن تومرت : حياته ومذهبه الفلسفي . ٢٢٣ - ٢٤٣

(١) حياته

(ب) مذهب الفلسفي : تحليل كتاب « أعز
ما يطلب »

صفحة

المقالة الثانية : الحكمة والشرعية عند ابن تومرت ومعاصريه ٢٤٥ - ٢٧٤
 محاولات الفلاسفة (الفارابي وابن سينا
 والغزالي وابن طفيل وابن باجه) في التوفيق
 بين الحكمة والشرعية - تأثير ابن تومرت
 في ابن رشد في هذا التوفيق .

٢٧٥ - ٣٧٠ الفصل الرابع

تاريخ فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي بعد الموحدين
 المقالة الأولى : فذلك تاريخية ٢٧٧ - ٢٨٦
 دولة بني مرين - دولة بني عبد الواد - دولة
 بني حفص - الوطاسيون - السعديون -
 الأشراف الغلاليون .

المقالة الثانية : اتجاهات فلسفة الإسلام في الشمال الأفريقي
 بعد الموحدين ٢٨٧ - ٢٩٦
 الاتجاه إلى الاجتهاد والتأويل - الاتجاه إلى
 التقليد - الاتجاه الصوفي .

المقالة الثالثة : تمهيد في تاريخ التصوف المغربي ٢٩٧ - ٣٧٠
 (١) التصوف النظري ٢٩٩ - ٣٤٢
 ١ - ابن العريف : حياته وتحليل كتابه
 محاسن المجالس .
 ٢ - محي الدين بن عربي فمهرس المصنفات
 وإجازة مالك المظفر .

— ٣٩٩ —

تكفير برهان الدين البقاعي لابن عربي
(مخطوط)

دفاع جلال الدين السيوطي عنه (مخطوط)

٣ — ابن سبعين : حياته ومؤلفاته

نقد ابن سبعين لفلاسفة الإسلام - التصوف
عند ابن سبعين

(ب) التصوف العملي ٣٤٣ - ٣٧٠

مقدمة : ابن خلدون والتصوف

١ — أبو يعزى يلنور

٢ — أبو مدين شعيب

٣ — الحلوى الشوذى

٤ — المرابطون والشرفاء

والطرق الصوفية - نقد عام للتصوف المغربي

فهارس الكتاب ٣٧١ - ٤٠٠

فهرس الأعلام ٣٧٣ - ٣٨١

فهرس المراجع ٣٨٣ - ٣٩٤

فهرس محتويات الكتاب ٣٩٥ - ٤٠٠

كتب أخرى للمؤلف

- ١ — L'idée de Transcendance dans La Philosophie française Contemporaine (Paris, 1950)
- ٢ — Réalisme et Valeur Cheg Samuel Alexander (Paris, 1950)
- ٣ — أضواء على الفلسفة المعاصرة — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٨
نفسه
- ٤ — منطق البرهان — مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٩
نفسه
- ٥ — باركلي — من سلسلة نوايخ الفكر الغربي . دار المعارف ١٩٦٠
- ٦ — مشكلات ما بعد الطبيعة تأليف بول جانيه وحبريل ساي وترجمة المؤلف . ومراجعة الدكتور محمد مصطفى حلمي . دار الثقافة العامة
بوزارة التربية والتعليم — مكتبة الإنجلو المصرية ١٩٦١
نفسه
- ٧ — حياد فلسفي — من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ٨٣) —
دار القلم ١٩٦٣
نفسه
- ٨ — الفلسفة في الميثاق — من سلسلة المكتبة الثقافية (العدد ١٣٣) —
دار القلم ١٩٦٥
نفسه
- ٩ — مقدمة في الفلسفة العامة — الطبعة الرابعة مزيده ومنقحة مع فاتحة
في علم الأخلاق — مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦
- ١٠ — محاضرات في الفلسفة الإسلامية — الطبعة الأولى — مكتبة
النهضة المصرية ١٩٦٦

كتب تحت الطبع :

- ١ — ما هو علم المنطق ؟
- ٢ — تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية — الجزء الثاني — مصر
- ٣ — نحو فلسفة واقعية

